جامعة الجزائر

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

رسالة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع

الموضوع :

الخطاب الأيديولوجي للمؤسسة الدينية الرسمية
"تحليل مواضيعي (A.Thématique) لعينة من أعداد مجلة الأصالة (1971-1981)

إعداد الطالب :

امحمد بن عده

تحت إشراف :

د. عبد الغني مغربي

السنة الجامعية: 2004-2005

فهرس البحث

الفصل الرابع
المؤسسة الدينية الرسمية للدولة الجزائرية الحديثة.

الفصل الخامس
المؤسسة الدينية الرسمية و"الغليان الإسلاماوي"

الفصل السادس
مواضيع الأصالة وسياقها التاريخي

الفصل السابع
خطاب الأصالة وعلاقته بكبرى الخيارات القاتصادية-الاجتماعية للسلطان

الفصل الثامن
شروط تكوين البرجوازية الصغيرة المثقفة وثقلها في الحقل الثقافي والأيديولوجي.

الفصـل الأول
البنـاء المنـهجي للبحث

أ : الإشكالية

ب : تحديد المفاهيم

جـ : الفرضيات

د : العينة

هـ : المنهجية المتبعة

الهوامش

المقدمة :

لقد شكلت العودة القوية للمقدس أو بالأحرى الولوج القوي للمخيال الديني في حنايا أيديولوجية المجتمعات المغاربية عموما وفي الجزائر خصوصا، إحدى كبرى وأهم القضايا التي استقطبت اهتمام العديد من البحوث السوسيولوجية وقد عرف هذا الاستقطاب ذروته مع تنامي الاهتمام بالحركات الدينية وظاهرة "الإسلام السياسي" التي اكتسحت مختلف مجالات النشاط الاجتماعي.

لقد أدى هذا الاهتمام المفرط –على أهميته- "بالإسلام السياسي" إلى اختزال التعابير الأخرى المختلفة للإسلام (كدين/أيديولوجيا/تراث) إلى درجة تناسي الأشكال الأخرى لتلك التعابير والتي توضع تحت عنوان كبير هو الإسلام.
منها مثلا "الإسلام الشعبي" (نجده لدى الجماهير العريضة وهو مرتبط مباشرة بالممارسات الحياتية اليومية) و"الإسلام الرسمي" (نجده لدى الطبقات الوسطى، مرتبط بالنصوص المكتوبة ومن اختصاص رجال الدين الحضريين) أما إذا تزامن "الإسلام السياسي" مع استفحال الأزمة ذات الأبعاد المختلفة نتيجة فشل التجربة الوطنية للتنمية فقد تزامن "الإسلام الرسمي" مع الفترة الصاعدة للثورة الوطنية، تلك المرحلة التاريخية التي استمرت فيها أيديولوجيا الكفاح –من خلال أدلجة الإسلام- في توظيف الخطاب الديني/السياسي للتجنيد والتمجيد والتدجين.
إنها مهام تضطلع بها الأجهزة الأيديولوجية للدولة مثل المؤسسة الدينية الرسمية التي هي موضع اهتمامنا.

وانطلاقا من قناعة انه لا يمكن فهم الكيفية والخلفية لتوظيف الخطاب الديني من طرف "الإسلام السياسي" ما لم نفهم –مسبقا- كيف يتم ذلك بالنسبة "للإسلام الرسمي" عبر المؤسسة الدينية الرسمية، باعتبارهما وجهان لعملة واحدة : فكلاهما يأدلجان الإسلام من أجل الهيمنة على الخيرات المادية والرمزية، التي لا يمكن اقتناص السلطة السياسية أو ممارستها بدونها.

إن الموضوع الدي نحن بصدد دراسته –الخطاب الأيديولوجي للمؤسسة الدينية الرسمية- من المواضيع الصعبة والمتشعبة، نظرا لتواجده في موضع تقاطع ثلاثة فروع/تخصصات على الأقل : علم الاجتماع الديني، علم الاجتماع السياسي وعلم اجتماع المعرفة.
بالرغم من ذلك يبدو للبعض أنه من المواضيع "التي تجاوزها الزمن" بحكم الرواج الذي عرفته في الثمانينات –خاصة- وبحكم الاقتراب النظري للموضوع (نظرية الأجهزة الأيديولوجية للدولة لألتوسير) إلا أن النجاح الذي عرفته بعض الأعمال المرجعية (مثل تلك التي تناولت المدرسة كجهاز أيديولوجي) يعاكس مثل هاته التأكيدات والأحكام القطعية.

لكن قليلة هي الأعمال التي تناولت المؤسسة الدينية الرسمية بالدراسة انطلاقا، من الاقتراب النظري المذكور أعلاه وكأنه من تحصيل الحاصل ومن المسلم به أن تكون هاته الأخيرة كذلك.
يأتي هذا العمل لملأ هذا الفراغ، وبالخصوص للإجابة على مجموعة من الأسئلة مثل : كيف يضفي السلطان على كبرى خياراته الاقتصادية-الاجتماعية نوع من المشروعية الدينية؟ وبالتالي إلى أي حد يمكنه استعمال الدين كأيديولوجيا؟ ثم ما هو دور "الأكليروس الرسمي" في هذا الصدد.

أسباب اختيار الموضوع:

غالبا ما يجد الباحث السوسيولوجي نفسه –بحكم مهنته و اختصاصه- في قلب القطاعات الاجتماعية الساخنة بمشاكلها و همومها، فيصعب عليه تجاهل كل ما له صلة بالواقع الاجتماعي المعاش.

هذا ما يطرح قضية علاقة الباحث السوسيولوجي بحقل المعرفة من اجل فهم/فك مختلف ألغاز و رموز نفس الواقع الاجتماعي، و قد يحدث أن "تفاجئ" بعض الظواهر الاجتماعية دارسيها باكتساحها مختلف المجالات الاجتماعية، و يخيل إليهم أحيانا انها آتية من "عالم آخر" كما يعبر عن ذلك أحد الباحثين المهتمين بالظاهرة الدينية في الجزائر.

إن المواجهة اليومية مع ظروف الأزمة القاسية التي يعرفها المجتمع الجزائري، و التي كانت الظاهرة الدينية إحدى أوجهها، جعلت من المتمرسين-خاصة- في البحث السوسيولوجي يقفون وقفة تأمل و اعتراف بالأخطاء الفادحة التي وقع فيها الكثير عندما أهملت بعض أوجه البحث لصالح أخرى، كالاهتمام بمشاكل الاقتصاد و التنظيم على حساب الظواهر الدينية و الثقافية إلى درجة الاعتراف بأن هذا الاهمال أو التأخر الذي يعرفه علم الاجتماع الديني مثلا: هو ضخم، محير و مقلق في نفس الوقت أخطر من ذلك فإن حقيقة الأمر تتجاوز المجتمع الجزائري بكثير، إذ أصبح من المعروف و الواضح أن الظاهرة الدينية بشكل عام تظل شيئا لا مفكر فيه داخل الفكر العربي الإسلامي ككل.

إننا نعتقد أنه حان الوقت-و قد تأخرنا كثيرا- لإنكباب البحث السوسيولوجي على كل ما يقع في قلب الأحداث الراهنة من فكر، دين و ثقافة.

إضافة إلى العوامل الموضوعية المذكورة أعلاه و التي حددت اختيارنا، هناك عوامل أخرى كانت حاسمة في هذا الاختيار مثل قناعتنا بوجود-لأول مرة؟-طلب على السوسيولوجيا و البحث السوسيولوجي، لا من طرف الهيئات الرسمية فحسب و إنما من عمق/قلب المجتمع الجزائري، يأخذ أشكالا مختلفة أبسطها: قلق جماعي معبر عنه في سؤال ملح واجهناه أكثر من مرة:"أين هم علماء الاجتماع و نحن في قلب العاصفة"؟

إن هذا الاحساس بالمسؤولية تجاه الآخرين ينطلق أولا من الاحساس بالواجب تجاه الذات، التي تقع بدورها عرضة لنفس القلق الجماعي ذلك القلق الذي يغذيه الجهل بمجموعة من القضايا المرتبطة بتاريخ و سوسيولوجية المجتمع الجزائري و بالتراث الإسلامي الكلي.

و عليه فإن اختيارنا لهذا الموضوع منبثق من خلفيتان الأولى:
هي ضرورة تفاعل الباحث السوسيولوجي بالنقاش، البحث و الفهم مع القضـايا الكبـرى التي تهز المجتمع الذي ينتمي إليه.
الثانية مترتبة مباشرة عن الأولى و هي ضرورة الإسراع "لاستدراك حالة الإفلاس" التي يعرفها البحث السوسيولوجي عندنا في مجالات الدين، الفكر و التراث الإسـلامي ككـل قصد مواجهة القضايا الراهنة التي تطرح نفسها على البحث العلمي.

أ : الإشكالية :

سوف لن ينصب اهتمامنا في هذا العمل على المؤسسة الدينية الرسمية في شموليتها، أي أن هذه الأخيرة ليست مأخوذة كجهاز يعيد إنتاج ذاته قصد الإسهام في إعادة إنتاج البنية الاجتماعية .
و عليه سوف لا نهتم بالشكل الثاني لإعادة الإنتاج و المقصود من ذلك إعادة إنتاج الفاعلين، تلك العملية التي تشمل : التأهيل / الإخضاع .

و بالرغم من أن القضايا العالقة بالمكانة التي تحتلها المؤسسة الدينية -حاليا- في استراتيجية مختلف المجموعات الاجتماعية في الجزائر قد تتجاوز بكثير إطار هذه الدراسة.
لن نهتم كذلك بالسياسة الدينية للدولة الجزائرية إلا من ناحية الكيفية التي توظف بها المؤسسة الدينية الرسمية أو بالأحرى الخطاب الإيديولوجي لهذه الأخيرة .

إن اقترابنا هذا سوف لن يأخذ بعين الاعتبار الطابع "الإنتشاري" "التوسعي" الخاص بالخطاب الإيديولوجي للمؤسسة الدينية الرسمية، لذا فلن يقع اختبار فعاليتها السياسية أو تأثيراتها الممكنة و الحقيقية بالنسبة للهدف المسطر لها كما تميل إلى ذلك – بشغف – بعض الأعمال التي تنكب على معرفة ميكانيزمات الفعالية السياسية للجماعات الأسلاماوية و التي (أي تلك الأعمال) يصف محمد أركون [1] أصحابها : " بأنهم يغلبون منهجية الوصف السياسي أو بالأحرى السياسوي ضمن منظور المدة القصيرة".

نقول هذا و نحن غير متجاهلين أن غاية كل إيديولوجيا هي : الإقناع محاولة بذلك تمثيل أفراد يتلاءمون مع أهدافها و مراميها من خلال التأثير عليهم بخطابها، كيف لا وهي تساهم – كقوى إنتاجية – على كل المستويات بإنتاج الخيرات الاقتصادية، السياسية.
نعتبر -في هذا العمل- الخطاب الإيديولوجي للمؤسسة الدينية الرسمية جزء من الخطاب الإيديولوجي المنتج في الجزائر لذا حتى و إن لم نربط بين الخطاب و الإيديولوجيا في إطار إشكالية واضحة و صريحة، فإننا نسلم أو نفترض مسبقا وجود تلك العلاقة بين الاثنين و بتصور معين للإيديولوجيا.

ذلك التصور الذي لن ينظر إلى هذه الأخيرة على أنها نسق من الأفكار و الأحاسيس فحسب وإنما " كيان" تقوم بإبرازها و تلقينها شبكة من المؤسسات و الأجهزة.
فعلا فإن كل مؤسسة هي مكان و حيز لخطاب بحيث لا يمكننا إدراك غاياتها إلا بتنظيم بنية للمعني Une Structure de Sens كما يقول Pierre–AnSart كي يتسنى لها تحقيق التلاحم بين الممارسات وغاياتها .

إن ذلك الارتباط الوثيق بين الأيديولوجيا و الخطاب و الذي يجعل من الأولى جزء لا يتجزأ من الثاني – فهي غالبا ما تتخلله و هو حاملها المفضل – يفرض نتيجة في غاية الأهمية بالنسبة لهذا العمل و هو أن كل خطاب، مرتبط بجهاز إيديولوجي للدولة، لأن وظيفة كل أيديولوجيا تتحقق داخل و بالأجهزة الأيديولوجية للدولة تلك الوظيفة التي أصبحت شهيرة في عبارة التوسير Althusser الشهيرة : مناداة الأفراد كذوات و تتزامن تلك المناداة Interpellation مع إعادة إنتاج الأماكن و توزيع الأفراد–الذوات حسب هته الأخيرة إلا أنه يجب الإشارة إلى ملاحظة منهجية في غاية الأهمية و مفادها : انه كما أن "الأجهزة الإيديولوجية" لا تخلق الأيديولوجيا ليست هي أيضا من العوامل الأولى والكافية في إعادة إنتاج علاقات السيطرة/التبعية الإيديولوجية .
فالأجهزة الأيديولوجية لا تعمل إلا على إنضاج و تلقين الأيديولوجيا المسيطرة .
و من هنا ينتمي خطاب المؤسسة الدينية الرسمية –و المتجسد في نصوص مجلة الأصالة- إلى فئة معينة من الخطب و هو خطاب الأرثوذكسية الإيديولوجية .
و نعني بها تلك الوضعية الخاصة و المتميزة أساسا بالاستحواذ على السلطة الرمزية و على الحق في الإنتاج الإيديولوجي من طرف هيئة مؤسسة .
ففي الأرثوذكسية غالبا ما ينتمي إنتاج المعنى (و الإيديولوجيا كجزء من هذا الأخير) إلى السلطات السياسية، و يميل إلى التجمع و الانضمام في كنف الطبقات المسيطرة بالرغم من أن الخطاب الإيديولوجي عادة لا يقدم كرسالة فرد أو مجموعة ذات موقع اجتماعي و منه، يمثل رسالة الهرم الاجتماعي من القمة إلى القاعدة، وإنما كخطاب محايد تشكل حيادته الضمان على حقيقته .

إن مجموعة، من الشروط الخاصة بالجزائر في مرحلة معينة من تاريخها و دون شك مجموعة أخرى من الدول المتواجدة في ظروف تاريخية – اجتماعية مماثلة : كمجهود البناء الوطني،

التنمية، محاولة إيجاد أو " فرض" وحدة مقدسة بين مختلف الطبقات الاجتماعية، تحت قيادة طبقة سياسية و بالتالي تجنب طرق أخرى للتفكير، تأجيل الصراعات الاجتماعية إلى آجال بعيدة، بناء هويات وطنية... إلخ، تعزز من دور و أهمية المؤسسة الدينية الرسمية كجهاز أيديولوجي للدولة .

لهذا كله تحتكر وزارة الشؤون الدينية منذ 1962 عبر مختلف هياكلها و عبر كامل التراب الوطني، الخيرات ذات المعنى الأيديولوجي من بينها : المخطوطات، النصوص، الخطب والكلمات على كل أشكالها بعد أن " تم القضاء" على كل ما كان من شأنه إحداث أية منافسة تتموضع في حالة معاكسة تماما لما هي عليه الأرثوذكسية أي في "مهمة" رفض ومعارضة السلطات القائمة، هذا ما يفسر " التوحيد الكامل" لخطاب المؤسسة الدينية الرسمية.

إنه لا وجود لخطاب إيديولوجي – موضوع بحث - خارج الزمان و المكان، لذا لا يمكن القيام بتحليله دون الرجوع إلى معالم : قد تكون وضعية معينة، شروط إنتاج، هدف يجب إصابته، خطب أخرى سبق إنتاجها أو ظرف تاريخي معين .

بالنسبة لهذا الأخير فإن عملية إهمال التقرين التاريخي للخطاب الأيديولوجي المدروس، تترجم بكيفية خاصة شكل من الاعتقاد بالاستقلالية و الفعالية الداخلية للأفكار .

و باستعمال هذه المادة (الخطاب) منفصلة عن مجالها أو قرينها Contexte نكون قد حكمنا على أنفسنا، بالبحث عن أسباب تأثير الأفكار المجسدة في مجالات، وفي خصائص تلك الأفكار فحسب و هي في الحقيقة الأمر نظرة خيالية مثالية.

لذا فإن عملنا هذا سوف يحمل بصمة ظرفه التاريخي/الزمني (1971 – 1982) محل البحث، وقد لا يصبح لهذا العمل أهمية خارجه.

يتعلق هذا الظرف بمرحلة مهمة من تاريخ جزائر ما بعد الاستقلال و هي الحقبة (1971-1977) التي انهمكت فيها على بلورة مشروع تنموي ضخم و ضعت الثلاثية الشهيرة شعارا له : ثورة صناعية، ثورة زراعية، ثورة ثقافية – و على بناء الدولة الوطنية، كان قد قادها فريق سياسي جديد ينتمي إلى فئات ذات أصول اجتماعية و اقتصادية، تختلف عن تلك التي كانت تمثل القاعدة السياسية و الاجتماعية للفريق السياسي لمرحلة ما قبل جوان 1965.

إن تركيزنا على هته الفترة بالذات يرجع إلى ما تميزت به من غليان فكري إيديولوجي، وصراعات عديدة و متنوعة كانت للمؤسسة الدينية الرسمية بعض الأدوار فيها، خاصة مع بداية

تطبيق الثورة الزراعية و تجنيد الإسلام ضدها من طرف الملاك الكبار، دون إغفال تأثرها - وقد يظهر ذلك جليا في خطابها- بما يجري حولها في المجتمع ككل إذ قام النظام بتوسيع قاعدته الاجتماعية من خلال فك تحالفات -مع البرجوازية الخاصة– و إبرام تحالفات أخرى، قصد التوسيع من دائرة الإجماع مع بعض قطاعات الفلاحين، الطبقة العاملة و البرجوازية الصغيرة المثقفة .

نود أيضا مقارنة الحقبة التاريخية السالفة الذكر (71 -77) بحقبة أخرى (78 -82) تميزت بما يسمى بالصحوة الإسلامية، أو الغليان الإسلاماوي –كما أسميناه- و بالإصلاحات الاقتصادية والسياسية تجسدت في " إثراء" /تغيير/تحوير بعض النصوص الأساسية مثل : الميثاق الوطني، للتسيير الاشتراكي للمؤسسات، فتح المجال أمام الرأسمال الخاص و الملكية العقارية....إلخ.
سوف تكون نصوص الأصالة في عملنا هذا –و من وراءها خطاب المؤسسة الدينية الرسمية– هي المعول/الركيزة و الذريعة التي سوف تسمح لنا الإلمام بالرسالة الإيديولوجية التي يحاول "الأكليروس الرسمي" و الجماعات المستحوذة على السلطان إلى نشرها و ترسيخها في الأذهان.
لا يتعلق الأمر بدراسة "مجلة الأصالة" - كوسيلة إعلامية - بقدر ما يتعلق بالكشف عن أهمية محتواها لرفع القناع عن الجماعة / الفئة الاجتماعية التي تتبنى خطابها الأيديولوجي.

ما هي الإشكالية الإيديولوجية للنصوص؟ أي "ما هي الرسالة" الأيديولوجية التي يحاول الأكليروس الرسمي و الجماعات المستحوذة على السلطان إلى نشرها و ترسيخها في الأذهان ؟
هل يوجد بين تلك النصوص – عبر حقبتين من الزمن (71 – 77) و (78 - 82) وحدة، استمرارية و تطابق إيديولوجي أو انقطاع، تناقض و عدم تطابق ؟
أخيرا ماذا إذا كانت المواقع الإيديولوجية تعيد إنتاج دائما تحت شكل مخفي و غير معروف مواقع داخل البنية الاجتماعية ؟ بمعنى هل يمكننا بعد الإطلاع على محتوى نصوص الأصالة –الممتدة عبر عشرة سنوات (1971 -1981**)** – و من وراءها الجسيم Corpus الأيديولوجي وما يعكسه/يخفيه من اهتمامات أهداف و مصالح ظاهرة و خفية، من إرجاعه إلى طبقة اجتماعية معينة أو إلى طبقات اجتماعية أو إلى جزيء نفس الطبقة من طبقات المجتمع الجزائري ؟

الاقتراب النظري:

إن الكيفية التي يبني بها الباحث السوسيولوجي موضوعه، حجـرة الزاويـة و الخطـوة الحاسمة التي تحدد مسار عمله، فليست عملية البناء مجرد تكديس لوقائع و افتراضات بل هي طرح أو تصور ينطلق من أنسب الأسئلة و أجودها.

و أحسن الأسئلة هي تلك التي تساعد الباحث السوسيولوجي للإفلات من "جاذبية" المستوى الظاهري للواقع الاجتماعي و القفز خلف هذا الأخير، قصد البحث عن شبكة من العلاقات التفسيرية التي تعلن ولوج الواقع السوسيولوجي.

إنها تعد أساس البناء و هيكل البحث أو العمل ككل، من دونه يبقى هذا الأخيـر مجـرد مسعى غير قادر على بلورة مخطط عام يقوم عليه نموذج التحليل الذي على ضوءه يـتم تفسير و تأويل النتائج المتحصل عليها.

بناء على كل ما سبق اعتمدنا في اقترابنـا النظـري لهـذا الموضـوع، علـى نظريـة الايديولوجيا عبر اسهامات المدرسة الماركسية من الأعمال الكلاسيكية و الجديدة، انطلاقا من كارل ماركس وصولا إلى الثوسير و بولنتزاس خاصة الثوسير حيث اعتمـدنا علـى نظريته حول الأجهزة الايديولوجية للدولة التي سمحت لنا بالتعرف على الكيفية التي تسهم بها الايديولجيا في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج عبر آليات توظيـف الايـديولوجيا داخـل تشكيلة اجتماعية ما.

الأمر الذي جعلنا ننكب على دراسة المؤسسة الدينية الرسمية كجهاز ايديولوجي للدولة من حيث النشأة التاريخية، البنية و الوظائف المختلفة عبر مختلف الحقبات التاريخية.

لقد ركزنا في اقترابنا هذا أيضا على نظرية ثقل البرجوازيـة الصـغيرة فـي التكوينـة الاقتصادية الاجتماعية الجزائرية و الدور الخاص للبرجوازية الصغيرة المثقفة في الحقل الثقافي و الايديولوجي.

ب- الفرضيات :

- الفرضية العامة :

نعتبر المؤسسة الدينية الرسمية جهاز إيديولوجي للدولة، يسهم في إعداد/بلورة وتلقين الإيديولوجيا المسيطرة، و ينتمي خطاب الأصالة – كجزء من الخطاب الإيديولوجي العام للمؤسسة الدينية الرسمية – إلى نفس الإيديولوجيا المسيطرة أنه خطاب غير محايد بل محدد اجتماعيا و يحمل بصمة ظرفه الزمني .

غالبا ما يقع " تجنيده" / توظيفه في :

- دعم و إضفاء الشرعية على السلطان.
- تبرير الخيارات الاقتصادية الاجتماعية و الدفاع عنها.
- إحداث نوع من الانسجام و الالتفاف حولها (الخيارات) بمنحها صبغة دينية مقدسة.

الفرضية الأولى :

يرتبط الخطاب الإيديولوجي الذي تشكل مواضيع الأصالة نواته الحية، ارتباطا وثيقا بالفترتين الزمنيتين (71-77) (78-81).

الفرضية الثانية :

جند خطاب الأصالة خلال الحقبتين لإضفاء الشرعية على أهم الخيارات الاقتصادية، الاجتماعية للسلطان مهما كانت طبيعتها ووجهتها .

الفرضية الثالثة :

يمكن إرجاع خطاب الأصالة كجزء هام من خطاب المؤسسة الدينية الرسمية إلى جزيءFraction من البرجوازية الصغيرة المثقفة.

جـ - تحديد المفاهيم :

الخطاب الإيديولوجي :

الخطاب لغويا : هو الكلام[2] كأن نجد في القرآن " و آتيناه الحكمة و فصل الخطاب" أي ما ينفصل به الأمر من الخطاب، ويقال فصل الخطاب : أيضا الحكم بالبينة أو اليمين، أو أن يفصل بين الحق و الباطل .

. و يقصد به الرسالة : مثل الخطاب المفتوح، خطاب يوجه إلى أولي الأمر علانية .

. أما الخطابة : فهي عمل الخطيب و حرفته و هي فن أدبي نثري غايته الوعظ أو إقناع السامعين بصواب قضية أو بخطأ رأي .

هناك من يرى[3] أنه لا توجد أركيولوجيا لكلمة خطاب في اللغة العربية و الفكر العربي الإسلامي، فهو ترجمة أو استيراد و استعارة بدون تأصيل أو سلالة لكلمة Discours.

المعنى الاصطلاحي لمفهوم الخطاب :

لا يحترف الخطاب كوسيلة اتصال و تبليغ فقط بل أيضا كوسيلة للإثارة الإقناع و التأثير و التمويه، كما يعد مضمونه عبارة عن واجهة إيديولوجية لوضع اجتماعي قائم أو يراد له أن يقوم.

قد تتماشى هذه الخصائص مع تعريف Beneveniste [4] الذي يرى : أنه كل نطق أو كتابة، تحمل وجهة نظر محددة من المتكلم أو الكاتب و تفترض فيه التأثير على السامع أو القارئ مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف و الممارسات التي تم فيها .

ويصبح المركب اللفظي الجديد، الخطاب الإيديولوجي : تلك التصورات والأفكار والمعتقدات المميزة لتيار أو فئة أو طبقة ما المجسدة في خطاب و هو حاملها المفضل .

تكمن الوظيفة العملية للخطاب الإيديولوجي في تبرير ممارسات و قيم المؤسسات مع إضفاء الشرعية عليها، وبالتالي الإسهام في ضمان بعض الوظائف الضرورية لإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية أو تغييرها في بعض الحالات الأخرى.

تجدر الإشارة إلى كوننا نتحدث عن الخطاب الإيديولوجي و لا نتحدث عن جهة من جهاته بالذات، أي عن الخطاب الديني رغم أن عملنا يهتم أساسا بالمؤسسة الدينية الرسمية، أي الإسلام الأرثوذكسي أو الرسمي و لكن هل يتعلق الأمر بالخطاب الديني فقط ؟

إننا بذلك لا نستطيع إهمال أو إغفال الكم الهائل و المعتبر من الأعمال والأبحاث السوسيولوجية، التي تعترف أنه من الصعب في المجتمعات العربية الإسلامية "الفرز" بين الخطاب الديني البحت و بين غيره من الخطب كالخطاب السياسي نظرا لما يتسم به مسارهما من تقاطع و تلاقي أو

من امتزاج للعقيدة و السياسة، " أننا سوف نضع سؤال الخطاب الإسلامي حول ثنائية العقيدة والسياسة وضعا لا ينتصر لأحدهما على الآخر وإنما سنتتبع التأرجح نفسه"[5].

الأرثوذكسية الإيديولوجية :

نقصد بها تلك الوضعية الخاصة و المتميزة أساسا بالاستحواذ على السلطة الرمزية، وعلى الحق في الإنتاج الإيديولوجي من طرق هيئة مؤسسة، ففي الأرثوذكسية غالبا ما ينتمي إنتاج المعنى إلى السلطات السياسية، ويميل إلى التجمع و الانضمام في كنف الطبقات المسيطرة .

لقد تعمدنا – في هذا الصدد – عدم الخلط بين الإسلام المتجسد في نصوص : القرآن والسنة وبين الخطاب الإسلامي المتعدد و المتباين بتعدد و تباين التفسيرات و التأويلات لتلك النصوص.

إننا نقصد – في عملنا هذا - الإسلام الأرثوذكسي، فهو تاريخيا نتاج لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين[6] مرتبط أكثر بالممارسة المعرفية للنصوص المقدسة كما أنه لا يرفض أن يستعمل من طرف الدولة، بل يحاول أن يصبح مؤسسة إنه ما يسمى بإسلام رجال الدين.

المؤسسة الدينية الرسمية :

و نعني بها ذلك النوع الخاص من المنظمات، التي لا تهدف إلى الربح المادي فهي لا تنتج خيرات اقتصادية مادية، بل "منتوجات" رمزية مجردة سمّاها بورديو : أعمال الخيرات و النجاة وتكمن رسميتها في تكليفها من طرف سلطة الدولة – باعتبارها تخضع لسلطتها و مراقبتها –بالانفراد بتنظيم و تسيير الشعائر الدينية و العناية بشؤون المساجد، الأئمة، الإفتاء، الدعوة، نشر الثقافة الدينية... إلخ.

و تقوم بتلك الأعمال هيئة من الفقهاء تسهر و تسيطر على خط الأرثوذكسية .

د- العينة :

عرف اختيارنا لعينة البحث ثلاثة مستويات أساسية .

المستوى الأول : انطلقنا من سؤال مفاده : ما هي المادة التي سوف تكون موضوع عملنا ؟
هل سوف نصب اهتمامنا على صحف يومية، مجلات أسبوعية، كتب دراسية برامج إذاعية وتلفزيونية... إلخ ؟

و الشائع في البحوث السوسيولوجية هو تحديد نوع وسائل الاتصال مسبقا و اختيار عينة محددة و منصوص عليها في تساؤلات البحث .

هذا الذي قمنا بفعله في الإشكالية، إذ وقع تحديد مجلة، الأصالة كعينة "عمدية" ننطلق منها بين مجموعة معتبرة من الوثائق المختلفة .

لقد وقع اختيارنا على مجلة " الأصالة " و هي جزء مما وضعناه تحت تسمية الصحافة الدينية في الجزائر و الصادرة في الفترة ما بين 1962-1982 علما أن هذه الأخيرة عرفت مجموعة لا بأس بها من الإصدارات نذكر منها :

المعرفة : مجلة شهرية للدراسات الإسلامية و الثقافية تصدرها وزارة الأوقاف و قد دام صدورها سنتين 1963-1965 .

القبس : مجلة شهرية تصدرها وزارة الأوقاف دامت أربعة سنوات 1966 - 1970 .

الرسالة : مجلة تربوية إسلامية تصدرها وزارة الشؤون الدينية شهريا دام صدورها سنتين 1980-1982 .

العصر : جريدة أسبوعية يشرف عليها المجلس الإسلامي الأعلى منذ 1981 .

لكن لماذا الأصالة بالذات ؟

الأصالة : مجلة ثقافية – إسلامية تصدرها شهريا وزارة الشؤون الدينية منذ مارس 1971 إلى غاية نوفمبر 1981 أي إحدى عشرة سنة (11) كاملة بـ 91 عدد .

إنها المجلة التي عمرت أطول مدة زمنية بالمقارنة مع نظيراتها، فهي تكاد تكون"لسان حال" المؤسسة الدينية الرسمية أو المرآة العاكسة لأهم مواقفها إزاء القضايا المطروحة داخل المجتمع في شتى المجالات .

لقد عرفت أكثر انتظام و استقرار في صدورها، نظرا لاستقرار الطاقم المشرف عليها، بدءا بوزير الشؤون الدينية : السيد مولود قاسم نايت بلقاسم - الذي نعتبره مع عنوان المجلة برنامجا في حد ذاته - مرورا برؤساء التحرير السيدان عثمان شبوب (71-79) و محمد نسيب

(79-81) وصولا للنواة المحررة لشتى المواضيع المنشورة و الأقلام الأخرى ذات الجنسيات المتعددة .

إنها (الأصالة) في رأينا أحسن وسيط Médium إعلامي للتوجهات الرسمية، المتعلقة لا بالمسائل الدينية البحتة و إنما أيضا بالعديد من القضايا التي طبعت فترة تاريخية معينة من تاريخ الجزائر المعاصر .

أكثر من ذلك فلقد " طلب" منها أن تكون - تلعب دور – المعول المساعد للخطاب الرسمي، نقول هذا انطلاقا من ملاحظتين :

- **الأولى** : أن جزءا من الصحافة الدينية في الجزائر – و نقصد الرسمية منها – يتغير شكله ومضمونه بتغير هرم السلطة أو الفريق السياسي و منه بتغير القائم على المؤسسة الدينية الرسمية .

فالمعرفة مثلا تحولت بعد " التصحيح الثوري" لـ 19 جوان 1965 إلى القبس وتحولت القبس بدورها – بعد وصول السيد مولود قاسم نايت بلقاسم – إلى الأصالة، وتحولت هته الأخيرة إلى الرسالة عندما اعتلى السيد شيبان عبد الرحمن منصب وزير الشؤون الدينية مع وصول فريق سياسي جديد .

لقد كان الرئيس الراحل : هواري بومدين من بين الأقلام الأولى التي بعثت الأصالة إلى الوجود حيث يقول في أول عدد صادر سنة 1971 [7] : "إن من أهداف صدورها تدعيم الثورة الثقافية مع مجلة الثقافة التي تصدرها وزارة الثقافة و الإعلام" .

- **الثانية** : لم تكن للأصالة أدنى استقلالية مالية، حيث لم تمثل اشتراكات القراء جزء مهم في تمويلها إلا قليلا، لذا فقد كانت تعتمد على إمكانيات وزارة الشؤون الدينية و على العائدات من مبيعاتها عندما أصبح يطبع لها 30 ألف نسخة للعدد الواحد.

باختيارنا مجلة الأصالة لإجراء الدراسة بين كم لا بأس به من المجلات و الصحف (المعرفة، القبس، الرسالة، العصر، الفكر الإسلامي) نكون قد انتقلنا من المستوى الأول – في اختيار العينة – إلى المستوى الثاني، الذي يقتضي منا تحديد مجموعة من الأعداد الصادرة من المجلة المختارة .

بما أن عملنا يرمي إلى "تشريح" محتوى الأصالة من خلال مقارنة هذا الأخير عبر فترتين زمنيتين (1971 – 1977) و (1978 – 1981) لذا نحن مجبرين على بناء مجموعتين متجانستين، تتكون الأولى من 52 عدد و الثانية من 39 عدد ففي الحقبة الأولى

(1971-1977) نجد أن الجزء الأول من العينة سوف يشمل الأعداد التالية : من 1 إلى 52 .

في الحقبة الثانية (1978 – 1981) يشمل الجزء الثاني من العينة، الأعداد التالية : من 53 إلى 91.

. ملاحظة : إذا ما نظرنا إلى المجتمع الأم بأكثر دقة فإننا سوف نجد ما يلي :

في الجزء الأول من العينة هناك سنوات لم تصدر فيها سوى ستة 06 أعداد كل سنة و في بعض الأحيان نجد أربعة 04 أعداد كل سنة.

أما في الجزء الثاني هناك سنوات صدر فيها 12 عدد بمعدل عدد في كل شهر و هناك من صدر فيها أقل من ذلك بكثير و عليه يتضح أن سنوات صدور الأصالة (كإطار المعاينة) غير متجانسة من حيث الأعداد.

عند هذا الحد نصل إلى المستوى الثالث و المتمثل في كيفية تحديد حجم المادة التي سوف يجري تحليها من بين الأعداد الكاملة لمجلة الأصالة و بعبارة أخرى يتعلق الأمر بنوعية العينة وكيفية استخراجها أو حسابها.

لم نستطع اختيار العينة العشوائية البسيطة أو المنتظمة، رغم وجود إطار المعاينة la Base de Sondage للمجتمع الأم و هذا لانعدام التجانس و الانسجام بين وحدات المجتمع، حيث أن الأعداد التي نشرت في الخمسة سنوات الأولى كانت تصدر كل شهرين، و لم تكن آنذاك الأصالة تعتمد على محررين متخصصين (بمعني أنهم ينتمون عضويا إلى المؤسسة الدينية الرسمية) بل تعتمد في تحريرها على ما يكتبه لها أساتذة و باحثين و علماء مجانا .

أما في الحقبة الزمنية (76 -80) كانت الأصالة تصدر شهريا بعد أن توفرت أقلام مأجورة، تصب في اتجاه مطالب المؤسسة الدينية الرسمية هذا من جهة ،و من جهة أخرى نلاحظ وجود 52 عدد في الفترة الأولى (1971 - 1977) و 39 عدد في الفترة الثانية (1978-1981) المخصصتان للدراسة, و تفاديا لأن تكون أغلبية المجتمع الإحصائي تنتمي إلى فترة دون أخرى اضطررنا إلى عدم استعمال هاذين النوعين من العينات.

و عليه ارتأينا أن أحسن سحب يكون ممثلا للمجتمع الأم موضوع بحثنا، هو تطبيق أو استعمال العينة الطبقية .

نقوم في العينة الطبقية بتقسيم مجتمع البحث إلى مجموعات مصغرة تسمى : طبقات ثم نسحب عشوائيا عينة من كل طبقة، و مجموع العينات المستخرجة أو المسحوبة يمثل العينة النهائية التي سوف تخضع للتحليل (8) .

تمتاز العينة الطبقية بدقة تمثيلها للمجتمع الأصلي، بحيث يضمن الباحث ظهور وحدات من أي جزء من المجتمع تهمه دراسته و تساعدنا على تقليل التباين الكلي للعينة و ذلك بتقسيم وحداتها بطريقة تجعل التباين داخل الطبقة أقل ما يمكن.

أما استخراج الطبقات فإنه يسمح لنا بمقارنة مجتمعات مصغرة فيما بينها [9] هذا الذي قمنا به فعلا، أي تقسيم المذكور أعلاه إلى طبقتين :

- **الطبقة الأولى** : و هي الأعداد الصادرة بين (71- 77) وذلك لأسباب كنا قد تعرضنا إليها في الإشكالية، و هي أن الخطاب الأيديولوجي للمؤسسة الدينية الرسمية يحمل بصمة ظرفه الزمني حيث كانت الثلاثية الشهيرة شعارا/برنامجا لفريق سياسي كانت من أبرز سماته في تلك الفترة بالذات، فك تحالفات - مع البرجوازية الخاصة – و إبرام أخرى قصد التوسيع من دائرة الإجماع – مع فئات عديدة كالفلاحين، الطبقة العاملة و البرجوازية الصغيرة المثقفة.

- **الطبقة الثانية** : (78-81) كذلك و مثله بالنسبة لهذه الفترة إذ لاشك أن "نفس الخطاب" يحمل بصمة ظرف زمني آخر تميز بما أسماه الفريق السياسي الجديد : الإصلاحات الاقتصادية والسياسية و بما سمي بالصحوة الإسلامية و غيرها من المستجدات .

ثم استخدمنا سحبا عشوائيا بسيطا في كل طبقة حتى يتسنى لكل الوحدات الظهور في عينتنا، ونظرا للعدد الكبير للمقالات (1396 مقالة) التي تضمنها 91 عدد، اضطررنا أخذ 1/4 مجتمع الأم الذي يحتوي على 349 مقالة من السحبين فتوزعت وحدات العينة النهائية، التي بلغت 23 عدد (91/4) و 349 مقالة على المجموعتين .

احتوت الأولى (71-77) على 13 عددا و مجموع 234 مقالة (بمعدل 18 مقالة في كل عدد) وقد تحصلنا على هذا الرقم (13) انطلاقا من القانون الرياضي التالي[10] :

n x Ni

= ni

نسبة كل فئة بالنسبة للمجتمع الأم =

حيث :

Ni : نسبة كل فئة

n : حجم العينة التي نريد سحبها

ni : عدد الوحدات الإحصائية التي يجب سحبها من كل مجموعة أو طبقة

N : المجتمع الكلي أو الأم

عدد المجلات في كل فترةx عدد العينة المختارة

العدد الكلي للمجلات

. حجم العينة =

و منه يصبح لدينا بالنسبة للمجموعة الأولى :

$$\frac{52 \times 23}{91} = 13,14 \sim 13 \text{ عدد}$$

و بنفس الكيفية احتوت المجموعة الثانية (78-81) على :

$$\frac{39 \times 23}{91} = 9,85 \sim 10 \text{ أعداد}$$

و 115 مقالة (بمعدل 11 مقالة في كل عدد).
بعد عملية السحب العشوائي ظهرت الأعداد التالية بالنسبة للمجموعة الأولى (71-77) من 1 إلى 52 : 07، 12، 18، 20، 25، 29، 30، 33، 38، 40، 44، 47، 48.
بالنسبة للمجموعة الثانية (78-81) من 53 إلى 91 : 53، 57، 64، 67، 74، 75، 78، 83، 86، 91.

هـ - المنهجية المتبعة :

لقد قسمنا عملنا هذا إلى ثمانية فصول أساسية كبرى، يحتوي كل فصل على مبحثين، وقد حاولنا قدر المستطاع إحداث نوع من الانسجام و التجانس بين أحجام الفصول، يبقى الفصل الرابع الاستثناء الوحيد (بثلاثة مباحث) نظرا للأهمية التي يكتسيها بالنسبة للعمل ككل, إذ يكاد يكون النواة الأساسية للعمل .

ركزنا في الفصول الخمسة الأولى على البناء أو الهيكل النظري فهي بمثابة الأساس أو الركيزة التي يقف عليها كل العمل، فيأخذ منها افتراضاته و منطلقاته النظرية، ويحدد بها الكيفية التي سوف يقع بها الاقتراب المنهجي للموضوع ككل .

و تركز – بدورها – الفصول الثلاثة الباقية على الجانب الأمبريقي، دون أن يكون فصل أو قطيعة بين الكل الذي يكمل أجزائه بعضها بعضا، و مع هته الفصول الثلاثة ينتقل العمل ككل إلى محك التجربة الميدانية و اختبار الواقع، فيتم من جهة تعزيز البناء النظري بإضافات جديدة وتصحيح ما ارتسمه هذا الأخير كملامح للواقع المعاش .

إن الموضوع الذي تناولناه بالدراسة من المواضيع التي قد تبدو سهلة لأول وهلة، إلا أن الحقيقة عكس ذلك تماما لأن صعوبته تكمن في تلك السهولة التي يبدو عليها، أنه ينتمي إلى تلك الزمرة من المواضيع التي تبدو جاهزة للدراسة لأنه محاط بسياج من الأفكار المسبقة التي عززتها مختلف الكتابات من هنا و هناك في ظرف زمني عرف طلب متلهف و مستعجل على هاته المواضيع قصد معالجتها في عجالة و قد يكون ذلك على حساب المنهجية العلمية – التي لا يمكن لأي باحث القفز فوقها – مما سهل ما يسميه دوركايم : التوهم بشفافية الظاهرة، وهي من العقبات التي من الصعب و الضروري تجاوزها – خاصة في عملنا هذا – لأن الأمر يتعلق بمحاولة تجنب إعادة إنتاج الإيديولوجيا المهيمنة التي نحن بصدد تعريتها، وهو الأمر الذي سوف يحدد نجاحنا أو فشلنا و بكشف عن مدى يقظتنا الأبستمولوجية، تلك اليقظة التي لا يمكن أن تصبح حقيقة إلا إذا تعمدنا افتكاك الظاهرة المدروسة من الأفكار المسبقة – أولا – ثم بناءها اعتمادا على نظريات سوسيولوجية و مناهج، هذا ما حاولنا تطبيقه عمليا في دراستنا لهذا الموضوع .

اعتمدنا في بناء الموضوع على نظرية الأيديولوجيا عبر إسهامات المدرسة الماركسية من الأعمال الكلاسيكية أو الجديدة، انطلاقا من كارل ماركس و آخرون وصولا إلى بولنتزاس وخاصة التوسير حيث اعتمدنا على نظريته حول الأجهزة الإيديولوجية للدولة و التي سمحت لنا بالتعرف على الكيفية التي تسهم بها الإيديولوجيا في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج، عبر آليات توظيف الإيديولوجيا داخل تشكيلة اجتماعية ما .

الأمر الذي جعلنا ننكب على دراسة المؤسسة الدينية الرسمية كجهاز إيديولوجي للدولة من حيث النشأة التاريخية، البنية و الوظائف المختلفة عبر مختلف الحقبات التاريخية مما اضطررنا للاعتماد على الاستشهاد التاريخي، ذلك لأن مثل تلك الأجهزة/المؤسسات الإيديولوجية لا تأتي من عدم و لا تعمل في فراغ و ليست خارج الزمان و المكان كما يريد خطابها أن يوهمنا بكل ذلك .

1. الاستشهاد التاريخي :

و يفيدنا في فهم و إبراز :

- واقع التنظيم الديني و الجزائر عبر ثلاثة حقبات تاريخية كبرى بالتركيز على علاقة السلطة الرمزية بالسلطة السياسية .
- التعرف على مختلف الفئات الاجتماعية التي كانت تتصارع من أجل إحكام السيطرة على المجال الديني .
- منشأ المؤسسة الدينية الرسمية في الجزائر .
- الظروف الموضوعية التي سيطرت فيها جمعية العلماء على المؤسسة الدينية الرسمية يبدو كل ذلك أمرا ضروريا بالنسبة لاقترابنا الذي يريد لنفسه أن يكون علميا فكان لابد علينا من مواجهة تيارات إيديولوجية قوية من الصعب زحزحتها نظرا للهالة القدسية التي أثارتها من حولها، ولم يكن ذلك ممكنا إلا من خلال تتبع حيثيات الظاهرة من حقبة تاريخية لأخرى قصد التمكن من القفز أو تجاوز بعض المسلمات التي كانت "الرقابة الذاتية" تمنعنا من النظر فيها عن قرب و انطلاقا من مقولة أن التاريخ هو عصب العلوم الاجتماعية قصد طرح مشاكل الوقت الراهن بكيفية مرضية، استعنا بأهم الأحداث التاريخية، كمحطات ذات مغزى و دلالة بالنسبة لموضوعنا .
- بهذه الكيفية استطعنا بناء بعض المفاهيم و تزويدها بمحتوى يناسب الحقيقة التي تشير إليها مثل ما هو الحال بالنسبة للمؤسسة الدينية الرسمية، حاولنا تبيان أن هته الأخيرة – كباقي المؤسسات على اختلاف أنواعها – نتاج نشاط البشر و صراعهم الدائم فهي "منتوج" له تاريخ خاص و بالتالي فهي ليست خارج التاريخ و بما أنها كذلك فهذا يعني أنها تخضع لحركة المجتمع ككل .
-
- إنها أول خطوة نحو قطيعة مع أية نظرة إيديولوجية للظاهرة المدروسة.
-

• 2 . المنهج الوصفي :

• غاب على عملنا الطابع الوصفي خاصة في جزءه الأول – ما يسمى عادة بالبناء النظري- حيث اعتمدنا في العديد من مراحل هذا العمل على الوصف الانتقائي أي المنصب و الموجه نحو أهم العناصر بالنسبة للموضوع المدروس دون أخرى.

• وصف انتقائي لأنه عبارة عن تجميع " ذكي" لأحداث متداخلة، تفيد العمل ككل و تلعب في العديد من الأحيان دور المنظم للواقع الملاحظ، في انتظار البلورة النهائية لتصور نظري واضح، يجعل عملية البحث موجهة نحو وجهة محددة.

• لقد اعتمدنا على المنهج الوصفي في عملنا هذا عندما اقتضى الأمر إبراز السمات الأساسية للحقل الديني في الجزائر و الوقوف عند محطات أخرى مثل : وصف أهم التغيرات التي طرأت على المؤسسة الدينية الرسمية و سرد أهم الأحداث التي كانت للمؤسسة الدينية أهم الأدوار فيها.

• اعتمدنا على الوصف – أيضا – في إعداد المادة التي وقع عليها التحليل من خلال الوصف الدقيق للمتغيرات، وشكل توزيعها و تمثيلها في جداول كان ذلك أيضا عند اختيار العينة والمرحلة الأولى في تحليل المحتوى.

•

• 3- تحليل المحتوى :

• إن طبيعة الموضوع الذي تناولناه بالدراسة و بشكل أدق الإشكالية التي انطلقنا منها فرضا علينا مسبقا، الاستعانة بمنهج تحليل المحتوى قصد التأكد من مدى صحة فرضياتنا.

• و من أجل الوصول إلى تلك الغاية كان علينا مسبقا الانطلاق من المعطيات التالية :

• بعد البناء النهائي للجسيم Corpus الذي بات محل تحليل و بحث (وكان ذلك في إطار اختيار العينة) جاء الوقت، الذي تساءلنا فيه : كيف سنتعامل مع ذلك الجسيم ؟ المتكون من 23 عدد بمجموع 349 مقالة بناءا على قواعد تحليل المحتوى عموما و التحليل المواضيعي Analyse-Thématique خصوصا.

• إن الحدود النظرية و المنهجية التي يجرها التحليل المواضيعي (11) فرضت علينا الجمع بين التحليل الكمي و التحليل الكيفي كمرحلتين/زمنين في إطار واحد قصد تجاوز البعض من تلك الحدود النظرية و المنهجية.

• فإذا كان التحليل الكمي يعتمد على مناهج كمية تقوم بالتركيز على ما يبرز دائما و مرارا، فيكون تواتر Fréquence ظهور بعض خصائص المحتوى هي الوحدة الأساسية/القاعدية .

• يعتمد التحليل الكيفي بدوره على مناهج كيفية تركز على قيمة أو أهمية موضوع ما، فتصبح الوحدة الأساسية/القاعدية هي ظهور أو اختفاء خاصية ما.

• إن عملية الانتقال من التحليل الكمي إلى التحليل الكيفي تبرره ضرورة تجاوز الوصف إلى مستوى اكتشاف تفاسير و علاقات، خاصة وأننا قمنا بمقارنة محتويات "مختلفة" عبر فترات زمنية مختلفة أيضا قصد ترصد تطورات الظاهرة المدروسة .

• يعتمد التحليل المواضيعي، على عزل المواضيع ثم تحويلها إلى اقتراحات يمكن استعمالها للمقارنة، و تتمثل أيضا في اعتلام "Repérage" نواة للمعنى" (12) التي تشكل عملية الاتصال، فتصبح وتيرة ظهورها ذي معنى بالنسبة للهدف المنشود .

• من أجل هذا الغرض قمنا بما يسمى تحليل الفئات L'analyse Catégorielle (13) و يتعلق الأمر بحساب و مقارنة تواتر بعض الخصائص (غالبا ما تكون مواضيع) المجمعة في فئات ذات معنى، وهي عملية كمية أساسا .

•

• أما الخطوات العملية فهي كالتالي :

• لقد انطلقنا من "فراغ" و نحن لا نعرف الكثير عن محتوى مجلة الأصالة فقمنا بجمع المادة التي سوف نقوم بتحليلها و التي تشكل الجسيم المدروس المتمثلة في 349 مقالة موزعة على 23 عدد:

• 13 عدد في المرحلة الأولى (1971-1977) بمجموع 234 مقالة.
• 10 أعداد في المرحلة الثانية (1978-1981) بمجموع 115 مقالة.

•

• 3-1- وضع فئات البحث :

• بعد القراءة المتأنية و المستفيضة لكل الأعداد المذكورة أعلاه، قمنا بتحديد الفئات بصفة نهائية و ساعدنا في ذلك البحث الاستطلاعي الذي قمنا به قبل أن ننتهي من اختيار العينة النهائية، وفيه اطلعنا على مجموعة صغيرة من الأعداد بعد أن تعمدنا توزيعها على فترات زمنية متباعدة قصد الإطلاع على محتوياتها.

•

• كنا نسعى من وراء هذا البحث الاستطلاعي إلى بلوغ غايتين :

• وضع الأطر الصحيحة لاختيار عينة ممثلة اختيارا نهائيا باعتبارها حجرة الزاوية لكل بحث.

• محاولة استخراج بعض أو كل الفئات كخطوة أولية، ولم نتسامح مع أنفسنا عند هذه المرحلة من العمل باعتبارنا ندرك جيدا فحوى مقولة Berelson(14) "قيمة تحليل المحتوى تساوي قيمة فئاته" .

• إنها (الفئات) أقسام ذات دلالة التي يصنف من خلالها محتوى الاتصال(15)، مهمتها تقطيع/تفكيك النص تفكيكا ذا جدوى بالنسبة لإشكالية البحث.

• و تقّيدنا في ذلك باحترام - قدر المستطاع – أهم الشروط أو الصفات مثل :

• - الشمولية : التي تفرض علينا أن تكون جميع الفئات متسعة و شاملة لتصنيف على الأقل 80% من محتوى أعداد الأصالة التي وقع عليها الاختيار.

• - المنع/ الطرد أو الانتفائية : يفرض علينا التأكد من اتضاح الفرق بين مختلف الفئات، فتصبح متنافرة بشكل يجنبنا تصنيف نفس المحتوى (المواضيع في عملنا) تحت فئتين مختلفتين أو أكثر، لذا كنا نتوخى الحذر بتقليل درجة غموض الفئة كي لا نصعب من مهمتنا عند الترميز.

• - الموضوعية : نوفي بهذا الشرط عندما يقترب تفريغنا لنفس العناصر في نفس الفئات من تفريغ مماثل كان يقوم به شخص ثاني، وقد حصل أن عاودنا تفريغ بعض عناصر المحتوى عدة مرات في فئات أخرى نظرا لعدم التقاء التفريغين (16).

• - الوجاهة/ الملائمة : يفرض علينا هذا العنصر الربط بين الفئات المختارة و ما تصبو إليه إشكاليتنا.

• لقد ساعدنا العنصر الرابع في الإجابة على السؤال التالي : هل طبيعة الموضوع الذي تناولناه يدخل في إطار فئات المضمون ؟ المتعلقة بمادة/ مضمون الاتصال أو فئات الشكل ؟ المتعلقة بشكل الاتصال .

• - فالأولى تجيب على سؤال : ماذا قيل ؟

• - و الثانية تجيب على سؤال : كيف قيل ؟

• إن فئات المضمون هي التي تتلاءم مع طبيعة موضوع بحثنا، لذا وقع اختيارنا على إحدى الفئات الرحيمية الأكثر عمومية و استعمالا في دراسات تحليل المحتوى ألا وهي فئات

الموضوع le Thème و نقصد بها الوقوف عند مختلف العبارات أو الأفكار الخاصة بالمواضيع التي يطرحها محتوى أعداد مجلة الأصالة التي تمثل الجسيم المدروس.

- إن فئات الموضوع تجيب على السؤال المبدئي الذي انطلقنا منه عند تفحصنا لمختلف أعداد مجلة الأصالة و مفاده : حول ماذا يدور محتواها ؟
- و منه استطعنا تقسيم مختلف عناصر محتوى مجلات/أعداد الأصالة خلال الإطار الزمني للدراسة (1971-1981) وفقا للفئات الكبرى التالية :
- 1 . قضايا / مواضيع ثقافية .
- 2 . مواضيع تاريخية .
- 3 . مواضيع دينية .
- 4 . مواضيع أدبية .
- 5 . مواضيع سياسية – اقتصادية .
- 6 . مواضيع عامة .
- 7 . مواضيع فلسفية .
- يمكننا القول على هذا المستوى أن عملية التفيئة هذه ذات طابع دلاليSémantique .
-
- 3-2- وحدات التحليل :
- بعد تحديد الفئات الذي سمح لنا بتصنيف المضمون قمنا بإخضاع نفس المضمون للعد والقياس.
- لقد فرضت علينا عملية التكميم (العد و القياس) تقطيع مضمون أعداد الأصالة إلى أجزاء و ذلك انطلاقا من اختيار مؤشرات خاصة متمثلة في مختلف وحدات التحليل التي تصنف إلى ثلاثة أنواع .
- - وحدة التسجيل :
- تعرف بأنها أصغر جزء من المضمون يختاره الباحث و قد اخترنا نحن – في هذا العمل – وحدة خاصة بالمعني و هي الفكرة أو الموضوع Thème التي تدور حول مسألة أو قضية من القضايا و ذلك لتناسبها مع موضوع بحثنا الذي يهتم بمختلف الأفكار أو المواضيع التي تطرحها مجلة الأصالة .
- - وحدة السياق :

• غالبا ما يتم تشكيلها أو تحديدها بناءا على وحدة التسجيل باعتبارها أكبر جزء في المحتوى يمكن فحصه للتعرف و فهم وحدة التسجيل و بناءا عليه تم اختيارنا لوحدة المفردة Item المتمثلة في المقالة باعتبار كل عدد من أعداد الأصالة يتضمن مجموعة من المقالات تتعرض لمجموعة متنوعة من القضايا/ المواضيع.

• - وحدة العد أو القياس :

• هذه الوحدة خاصة بكيفية القياس، فهي تسمح بقياس عدد المرات التي تظهر فيها كلمة، فكرة أو موضوع ما, قد تكون عدد من الأسطر أو فصل أو مساحة مخصصة لموضوع معين.

• لم تعد القضية، قضية معنى ما نريد حسابه أو عده، و إنما الكيفية التي سوف نحسب بها، أي أنه في الوقت الذي تمثل وحدة التسجيل تقطيع عنصر المعني تمثل وحدة العد الكيفية التي نقيس بها مختلف تلك العناصر.

• أصبح اختيار وحدة القياس ضرورة بالنسبة لعملنا هذا باعتباره يتبنى التحليل المقارن (محتوى أعداد الأصالة عبر فترات زمنية مختلفة (1971 -1977) (1978 - 1981)).

• إن التطور المواضيعي لأعداد الأصالة عبر الحقبتان المشار إليهما يجرنا إلى اعتماد وحدة من النوع العددي Arithmétique : أي عدد المرات التي تظهر فيها مختلف القضايا/ المواضيع بالنسبة لمجموع مقالات العدد الواحد .

• الجدير بالملاحظة على هذا المستوى أن الفئات كانت هي نفسها وحدات العد (فئات المواضيع) حيث تم عليها العد مباشرة (17) .

•

• 3-3- تفريغ المحتوى :

• بعد الانتهاء من تحديد الفئات، و من اختيار وحدات التسجيل، العد و القياس قمنا بعملية عد الوحدات التي صنفت تحت كل فئة من فئات المواضيع السبعة و أفرغنا ذلك في جداول سجلنا فيها تكرارات كل موضوع على حدى قصد مقارنتها بالتكرارات الأخرى .

• قمنا أيضا بنفس العملية بالنسبة لكل فترة زمنية على حدى (71-77) و (78-81) مجسدا في جدول بين توزيع المواضيع الصادرة في مجلة الأصالة لنفس الفترة .

•

• 3-4- تحليل النتائج و تأويلها :

• ركزنا في هذا المستوى على التحليل الكيفي، كي لا نبقى على مستوى الوصف فرجعنا إلى التحليل المواضيعي، ومن أجل التوغل أكثر في هذا الأخير، قمنا بالتفريق – في نفس الفئة- بين المواضيع الأساسية و المواضيع الثانوية، بحيث تساعدنا الأولى في فهم محتوى

النص الذي يقع تحليله و تنكب الثانية على إبراز خصائصه و ذلك في مختلف جوانبه لقد قمنا مثلا باستخراج من رحم فئة المواضيع الثقافية، القضايا الفرعية الثانوية التالية :

- - الأصالة و المعاصرة - الدين الإسلامي شريعة و فكرا
- - المرأة - شخصيات
- - قضايا تربوية و علمية
- الأمر الذي سمح - عبر ما يسمى بالتحليل العمودي - بالانكباب تارة على كل موضوع بمفرده وتارة أخرى على كل المواضيع من خلال ترابطهم ببعضهم البعض و تسمى هذه الكيفية بالتحليل الأفقي.
- لم نقم بذلك في معزل عن فرضياتنا لذلك ساعدتنا الكثير من القوانين الإحصائية على أخذ صورة أكثر دقة على المادة الخام التي تشكل هدف عمليات التكميم Quantification ومعرفة مدى ارتباط المتغيرات (المعبر عنها في فرضيتنا) ببعضها البعض مثال: استعملنا الانحراف المعياري لمعرفة مدى تبعثر الموااضيع في كل فترة حول نزعتها المركزية.

$$ع = \sqrt{\frac{ح^2}{ن س}}$$

- و قمنا بحساب معامل التوافق لتأكيد أو نفي وجود علاقة كبيرة بين الفترتان والمواضيع الصادرة فيها.

$$ق = \sqrt{\frac{جـ - 1}{جـ}}$$

- قمنا أيضا بحساب اختبار كا2 لاستقلالية الظواهر، الأمر الذي سمح لنا بتثبيت العلاقة بين الفترة (71-77) (78-81) وطبيعة المواضيع .
-
-
-
-
-
-

$$كا^2 = \sum \frac{(ك - ك')^2}{ك'}$$

• أركون (محمد)، الفكر الإسلامي، لافوميك/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، (1)

• ص109.

• الجر (خليل)، المعجم العربي الحديث، مكتبة لاروس، باريس، 1973، ص 499. (2)

• بلحسن (عمار)، الخطاب، جامعة وهران، الجزائر, 1990، ص 12. (3)

• (4) Mainguenaud (D.) ; L'analyse du discours, Hachette, Paris, 1976 , p11-12.

• دياب (محمد حافظ)، الخطاب و الإيديولوجيا، موفم/صاد، الجزائر، 1991، ص 169. (5)

• الكنز (على)، "الإسلام والهوية" عن ندوة الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات (6)

• الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص106.

• بومدين (هواري)، "ثورة متكاملة أصيلة"، الأصالة رقم 01، 1971، ص5. (7)

• (8) Gautier (B.) ; La recherche sociale, Presse de l'université du Québec, 1997,

• p210.

• (9) Armand Ghiglione (R.), Matalon (B.) ; Les enquêtes sociologiques, Colin,

• paris, 1978, p 36.

• جلاطو (جيلالي)، الإحصاء، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ص 10. (10)

• أنظر :

• (11) Ghiglione (R.), Blanchet (A.) ; Analyse de contenu et contenu d'analyse,

• Dunod, Paris, 1991, p29.

• Quivy (R.), Vancamp (L.V) ; Manuel de recherche en sciences sociales,

• Dunod, Paris, 1988, p220 .

• Ghiglione (R.), Matalon (B.) ; op, cit, p185.

• (12) Bardin (L.) ; L'analyse de contenu, PUF, Paris, 2ème édition, 1977, p105.

• (13) Quivy (R.), Vancamp (L.V.) ; op, cit, p218.

- (14) Grawitz (M.) ; Méthodes des Sciences Sociales, Dalloz, Paris, 1990,
- 8ème édition, p710.
- (15) IBID, p708.
- نذكر على سبيل المثال اختلافنا في تصنيف بعض المواضيع بين فئات المواضيع الدينية (16)
- و الثقافية و التاريخية .
- أنظر حالات مماثلة عند : طعيمة (رشدي)، تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية، (17)
- دار الفكر العربي، القاهرة 1987 ، ص 148.
- ________________________

الفصل الثـــاني
الإيديولوجيا و أجهزتها

تمهيد

المبحث الأول : الإيديولوجيا و إعادة إنتاج علاقات الإنتاج

أ . إعادة إنتاج علاقات الإنتاج
ب . البنية الفوقية و البنية التحتية
جـ . الأجهزة الإيديولوجية للدولة

المبحث الثاني : الإيديولوجيا و الطبقة المسيطرة

أ . ما هي الإيديولوجيا؟
ب . الإيديولوجيا المسيطرة و الطبقة المسيطرة
جـ . الجهة المسيطرة في الإيديولوجيا المسيطرة
د . الجهاز الإيديولوجي المسيطر و الطبقة المسيطرة
هـ . الإيديولوجيا ومؤسسات الإعلام الجماهيري

الملخص

الهوامش

تمهيد :

سوف يلعب هذا الفصل دور الهيكل أو الإطار الذي ينتظم داخله هذا العمل ككل و الجزء الذي يربط بين وحدات قد تبقى مبهمة دونه .

سوف نحاول عبر إسهامات المدرسة الماركسية - بمجدديها - ألثوسير و بولنتزاس التعرض إلى بعض المعطيات النظرية الأساسية لفهم الإيديولوجيا - كعنصر من البنية الفوقية - انطلاقا من أية تكوينة اجتماعية اقتصادية .

يمر ذلك حتما - عبر تبيان الكيفية التي تسهم بها الإيديولوجيا من خلال مختلف الأجهزة في الحفاظ على بنية نفس التكوينة الاجتماعية الاقتصادية، أي كيفية إسهامها في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج، باعتبار أن أية تكوينة اجتماعية اقتصادية تعمل دائما على استمرارية وجودها .

تلك الاستمرارية التي يقع تجسيدها على الدوام عبر نشاط مادي بحت يقع على مستوى البنية التحتية، وعبر الإيديولوجيا التي تعمل على إنتاج و إعادة إنتاج خضوع الوعي للأيديولوجيا المسيطرة .

من أجل هذا الغرض سوف نهتم بمعرفة منتج، موزع و ناشر تلك الإيديولوجيا المسيطرة و العلاقة التي تربطها بالطبقة المسيطرة بهدف تحقيق وظيفة الهيمنة و الحصول على قبول الطبقات المسودة .

أما النواة الحقيقية لهذا الفصل فهي : الأجهزة الإيديولوجية للدولة تلك المؤسسات المختصة التي تقع تحت سيطرة هذه الأخيرة و التي تسهم ضمنها الإيديولوجيا في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج، لذلك سوف نحاول الإجابة/تسليط الأضواء على مجموعة، من العناصر / الأسئلة .

- كيف تسهم الإيديولوجيا ضمن الأجهزة الخاصة بها في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج ؟
- سوف نحاول الكشف على العلاقات التي تربط : الإيديولوجيا المسيطرة بالطبقة المسيطرة .
- الجهاز الإيديولوجي المسيطر و الطبقة المسيطرة .
- الجهة المسيطرة في الإيديولوجيا المسيطرة .
- ما هي الأجهزة الإيديولوجية للدولة : أنواعها و كيف توظف ؟

المبحث الأول : الإيديولوجيا و إعادة إنتاج علاقات الإنتاج

إذا كنا نعتبر كل تكوينة اجتماعية تختص بنمط إنتاج مسيطر و تعمل سيرورة الإنتاج على إشراك القوى الإنتاجية المتواجدة داخل - و تحت - علاقات إنتاج معينة .

لذا فإن أي تكوينة اجتماعية يجب عليها - إذا أرادت أن تضمن وجودها - كي تقدر على الإنتاج، إعادة إنتاج ظروف إنتاجها فعليها إذن إعادة إنتاج.

1 . قوي الإنتاج .

2 . علاقات الإنتاج .

إن إعادة إنتاج قوة العمل لا تتطلب إعادة إنتاج المهارة فقط و إنما في نفس الوقت إعادة إنتاج خضوعها لقواعد الوضع القائم، أي إعادة إنتاج خضوعها للأيديولوجيا المسيطرة بالنسبة للعمال، وإعادة إنتاج القدرة على الإستعمال الجيد للإيديولوجيا المسيطرة بالنسبة لأعضاء الإستغلال والقهر كي يقدروا على ضمان –بالكلمة- سيطرة الطبقة المسيطرة، ويفهم من هذا أن إعادة إنتاج قوة العمل لا تستدعي -كشرط أساسي- فقط إعادة إنتاج مهارتها و إنما أيضا إعادة إنتاج خضوعها للإيديولوجيا المسيطرة لأنه اتضح أن إعادة إنتاج مهارة قوة العمل تمر داخل أشكال - وتحت - الخضوع الإيديولوجي و منه نعترف بتواجد فعال لحقيقة جديدة الإيديولوجيا.

أ. إعادة إنتاج علاقات الإنتاج :

كيف يتم إعادة إنتاج علاقات الإنتاج ؟

يحدث وأن يعقد الأفراد بينهم علاقات إنتاج ضرورية و مستقلة عن إرادتهم، و لا يجب أن يفهم من علاقات الإنتاج : تعديل الإنتاج داخل مؤسسة خاصة و إنما تلك العلاقات الاقتصادية التي تقع بين أعضاء المجتمع من خلال مشاركتهم في سيرورة الإنتاج الاجتماعي.

و يواكب علاقات الإنتاج مستوى معين من قوى الإنتاج فهي تابعة لتطورها [(1)]، و على مستوى التعبير الوصفي نقول أن علاقات الإنتاج يعاد إنتاجها أولا من خلال مادية سيرورة الإنتاج، إلا أنه لا يجب أن ننسى تواجد العلاقات الإيديولوجية, مضمونة و بجزء كبير من طرف البنية الفوقية، القانونية السياسية و الإيديولوجية .

ب . البنية الفوقية و البنية التحتية :

يرى ماركس أن بنية كل المجتمع متكونة من مستويات متمفصلة بتحديد خاص :

. البينة التحتية أو القاعدة الاقتصادية : (وحدة القوى الإنتاجية و علاقات الإنتاج).

. البينة الفوقية : تحتوي على المستويين ؛ القانوني - السياسي (الحقوق والدولة) والإيديولوجي (مختلف الأيديولوجيات الدينية القانونية السياسية).

و منه يتضح أنه إذا كانت الأولى : (البنية السياسية - القانونية) تمثل الشكل الذي يقع فيه الصراع الطبقي فإن الثانية : (البني الأيديولوجية) تمثل الشكل الذي يصبح فيه الناس وأعين بذلك الصراع.

"و قد يخيل إلينا أنهما مستقلين عن البعض إلا أن الحقيقة عكس ذلك باعتبارهما تشكلان زمنيين لوحدة، و لا يمكن فصل واحدة عن الأخرى منهجيا هذا ما يبرر إطلاق مفهوم بنية فوقية على القسمين "[(2)].

إن مختلف ميادين الفكر البشري تكون كلية، فالبينة العقائدية للمجتمع تقابلها البنية المادية إلا أن التقابل لا يعني التفرقة المبدئية.

لذا تمثيل بنية أي مجتمع كبنيان يحتوي على قاعدة (بنية تحتية) يقوم عليها مستويين البنية الفوقية هو تشبيه يوحي بصورة مفادها : إن المستويات العليا لا يمكنها أن تقوم وحدها إن لم تكن جاثمة فوق قاعدتها بالذات.

و يمكننا القول أن أكبر مزايا نظرية لهذا التشبيه الفضائي للبنيان (القاعدة و البنية الفوقية) تكمن في تبيان أن القاعدة هي المحددة في آخر المطاف لكل البنيان و منه وجوب التأمل في ما تسميه التقاليد الماركسية الاستقلالية النسبية للبنية الفوقية و بتأثير البنية الفوقية على القاعدة.

يقول ألتوسير في هذا الصدد "نعتقد بإمكانية التفكير فيما يخص وجود و طبيعة البينة الفوقية ابتداء من إعادة الإنتاج ".

"و عليه سوف نحاول من هذا المنطلق تحليل كل من القانون والدولة والأيديولوجيا و بالتالي إظهار ما يحدث من وجهة نظر الممارسة و الإنتاج وإعادة الإنتاج من جهة أخرى" [(3)].

أما إذا أردنا تجاوز مستوى التعبير الوصفي نقول أن إعادة إنتاج ، علاقات الإنتاج "مضمونة من خلال ممارسة سلطة الدولة داخل أجهزة الدولة : الجهاز التعسفي للدولة من جهة و الأجهزة الأيديولوجية للدولة من جهة أخرى" [(4)] .

و أكدت الكلاسيكيات الماركسية حول الدولة على :

1 . أن الدولة هي الجهاز التعسفي للدولة .

2 . لا يجب الخلط بين سلطان الدولة و جهاز الدولة [5].

3 . غاية و هدف صراع الطبقات تخص سلطان الدولة و منه إمكانية استعمال جهاز الدولة من طرف الطبقات (أو مجموعة من الطبقات) لصالح أهدافهم الطبقية .

يضيف التوسير[6] إلى هذا : أن الكلاسيكيات الماركسية عالجت في الواقع - أي في ممارستها السياسية - الدولة كحقيقة أكثر تعقيدا من التعريف الموجود في النظرية الماركسية للدولة، فهناك اعتراف ضمني بذلك التعقيد في ممارستهم إلا أنه لم يعبر عنه في نظرية مطابقة.

لتقديم نظرية الدولة من الضروري أخذ بعين الاعتبار الفرق الموجود سبين سلطان الدولة و جهاز الدولة و بحقيقة أخر ى متواجدة رفقة الجهاز (التعسفي) للدولة و لكن لا تلتصق به تلك الحقيقة يطلق عليها مفهوم الأجهزة الإيديولوجية للدولة .

و إذا أردنا تمثيل إعادة إنتاج علاقات الإنتاج على شكل نوع من تقسيم العمل فإن دور الجهاز القمعي للدولة يتمثل أساسا في ضمان - بالقوة المادية أولا –الشروط السياسية لإعادة إنتاج علاقات الإنتاج .

لا يساهم جهاز الدولة في إعادة إنتاج ذاته فقط و إنما يضمن من خلال القمع (إبتداء من القوة المادية إلى الأوامر و الممنوعات الإدارية حتى الرقابة المفتوحة أو المقنعة) الشروط السياسية لعمل الأجهزة الإيديولوجية للدولة.

فهي التي تضمن بجزء كبير إعادة إنتاج علاقات الإنتاج تحت "غطاء" الجهاز القمعي للدولة وهنا يلعب دور الإيديولوجيا المسيطرة للطبقة المسيطرة التي في يدها سلطان الدولة .

وقد يضمن "الانسجام" (بصعوبة) بين الجهاز القمعي للدولة و الأجهزة الإيديولوجية للدولة و بين مختلف الأجهزة الإيديولوجية للدولة بواسطة الإيديولوجيا المهيمنة.

جـ . الأجهزة الإيديولوجية للدولة :

تشير إلى مجموعة من الحقائق تظهر للملاحظ المباشر تحت شكل مؤسسات مختلفة ومختصة فهي حسب (ألتوسير L.Althusser) كالتالي : الجهاز الإيديولوجي الديني للدولة.

- الجهاز الإيديولوجي للدولة التربوي (نسق مختلف المدارس العامة و الخاصة).
- الجهاز الإيديولوجي للدولة العائلي.
- الجهاز الإيديولوجي للدولة القانوني.

- الجهاز الإيديولوجي للدولة السياسي -(النسق السياسي و منها مختلف الأحزاب).
- الجهاز الإيديولوجي للدولة الإعلامي (الصحافة، الإذاعة، التلفزة).
- الجهاز الإيديولوجي للدولة الثقافي (الآداب، الفنون الجميلة، رياضة،.....إلخ).

أما ما يفرق بين الأجهزة الإيديولوجية للدولة و الجهاز القمعي للدولة ما يلي : يمكن ملاحظة وجود جهاز - قمعي- وحيد (7) للدولة بينما توجد عدة أجهزة إيديولوجية.

أما الفارق الأساسي و الجوهري بين الأجهزة الإيديولوجية للدولة و الجهاز القمعي للدولة يكمن في أن هذا الأخير (أي الجهاز القمعي) موظف بالقمع Fonctionne à la repression أما الأجهزة الإيديولوجية للدولة فهي موظفة بالإيديولوجيا (Fonctionnent à l'idéologie)(8) و الملاحظة الجديرة بالذكر في هذا الصدد أن كل جهاز دولة قمعي كان أو إيديولوجي موظف في نفس الوقت بالقمع و الإيديولوجيا مع فارق هام يكمن في عدم الخلط بينهما .

يوظف الجهاز القمعي للدولة بطريقة مكثفة للقمع (حتى المادي) مع توظيفه ثانويا للإيديولوجيا، فلا يوجد جهاز قمعي خالص مثلا : الشرطة و الجيش موظفون أيضا للإيديولوجيا قصد ضمان انسجامهم الخاص و إعادة الإنتاج.

نفس الشيء ينطبق على الأجهزة الإيديولوجية للدولة التي تعمل لصالحها فهي موظفة مبدئيا بطريقة مكثفة للإيديولوجيا و لكن موظفة ثانيا للقمع المخفي و الرمزي فلا يوجد جهاز إيديولوجي خالص مثلا : المدرسة تضع مناهج خاصة للإقصاء و التنقية .

إن تحديد التوظيف المزدوج - بشكل أولوى مبدئي ثم بشكل ثانوي - للإيديولوجيا والقمع سواء تعلق الأمر بالأجهزة الإيديولوجية للدولة أو بالجهاز القمعي للدولة، من شأنه مساعدتنا على فهم تركيبات من الارتباطات الظاهرة والباطنة الموجودة بين الجهازين تسمح لنا هذه الملاحظة من فهم ما يمثل وحدة جسم -يبدو متفرعا- الأجهزة الإيديولوجية للدولة و ما يوحد ذلك التفرع هو التوظيف المكثف للإيديولوجيا من طرف الأجهزة الإيديولوجية للدولة.

فالإيديولوجيا تبدو موحدة رغم تفرعها و تناقضاتها تحت الإيديولوجيا المهيمنة أو المسيطرة والتي تنتمي إلى : " الطبقة المسيطرة ".

المبحث الثاني : الإيديولوجيا و الطبقة المسيطرة

ترى النظرية الماركسية للتاريخ [9] أن المجتمعات البشرية تنتج الإيديولوجيا كالهواء الضروري للتنفس و للحياة التاريخية .

و ما النظرة التي تصورت إمكانية وجود مجتمعات دون إيديولوجيا إلا نظرة طوباوية خاصة بعد أن اصبح - حسب البعض - بالإمكان تعويضها بالعلم.

فالإيديولوجيا تخص علاقة البشر بالطبيعة، بالمجتمع، ببشر آخرين و بنشاطهم الاقتصادي و السياسي.

فهي موجودة في كل نشاطات الأفراد إلى درجة يصعب فصلها عن باقي التجارب المعاشة .

و هناك من يرى [10] أن كل محاولة للتقدم في معرفة مختلف الإشكالات التي تنبعث من مفهوم الإيديولوجيا يستوجب جعل قضية الحقيقة و الزيف بين قوسين و الاهتمام أكثر فأكثر بشروط إنتاج، ظهور أو انتشار الأفكار و المعايير التي تحكم ممارسات الأفراد و الجماعات في مجتمع ما، فهي (أي الإيديولوجيا) أكثر من وعي زائف أو خيال ذاتي لكن التعبير على مستوى الوعي عن المظهر الموضوعي الذي يأخذه الواقع، فهي كوجود واعي جزء ضروري و هام من ذلك الواقع.

وليس الواقع ما يبدو " لأغلبية الناس" واقع ذلك أن الظواهر المتواجدة على السطح الاجتماعي هي نتاج ظاهري و مشيء Choseifie.

وللتعرف على الحقيقة من الضروري القضاء على ذلك الستار المشيء و التوغل إلى نواة تلك العلاقات قصد فصلها عن وجودها السطحي.

و هذا يستوجب ملاحظة الظواهر في تطورها التاريخي و تحول الأشياء إلى سيرورات، ومن خلال " النظر إلى مختلف ظواهر الحياة الاجتماعية كمراحل للكلية الاجتماعية "[11].

لذا نطلق مفهوم إيديولوجيا قبل كل شيء على كل نظرة تعتقد بانفصال مختلف ميادين المعرفة و التصورات عن بعضها البعض من جهة و عن القاعدة المادية الاجتماعية من جهة أخرى.

أ . ما هي الإيديولوجيا ؟

هي ذلك النسق من التصورات (صور، أفكار، مفاهيم....إلخ) ذو دور و وجود تاريخيين -داخل مجتمع ما - و ذو انسجام نسبي .

إلا أن هذه التصورات غير مرتبطة " بالوعي" فهي في أغلب الأحيان صور أو مفاهيم أو أفكار تؤثر في الأفراد من خلال سيرورة غائبة عنهم تماما. و لا تكمن وظيفتها الاجتماعية في تزويد أصحابها بمعرفة حقيقية عن البنية الاجتماعية و إنما في إدماجهم في نشاطاتهم التي تحمل على عاتقها تلك البنية، ولهذا السبب بالذات يبقى الكل الاجتماعي -على مستوى الواقع المعاش- بالنسبة للأعضاء الفاعلين يشوبه ضباب كثيف[12].

تلك الضبابية التي تبرز من خلال عدم القدرة بالنسبة للأفراد على التعبير عن علاقتهم بشروط وجودهم و لكن الكيفية التي يعيشون بها علاقتهم بشروط وجودهم فهناك علاقة حقيقية و علاقة معاشة "خيالية". هذا ما عبر عنه Althusser قائلا : " إننا نجد في الإيديولوجيا أن العلاقة الحقيقية مستثمرة في العلاقة الخيالية و غالبا ما تعبر تلك العلاقة عن إرادة (محافظة، مقلدة، إصلاحية، ثورية) أو حنين اكثر من وصف لحقيقة "[13].

و في موضع آخر يكتب "يظهر أنها ليست ظروف وجودهم الحقيقية أو عالمهم الحقيقي التي يتمثلها الأفراد في الإيديولوجيا و إنما هي قبل كل شيء علاقتهم بظروف وجودهم هي التي يتمثلونها" [14].

فهي -علاقتهم بظروف الوجود- مركز كل تصور إيديولوجي إذن خيالي[15] "Imaginaire" للعالم الحقيقي.

و تقدم الإيديولوجيا إلى مجموعة اجتماعية تبريرات ذاتية و تصورات للذات داخل المجتمع حيث تشرح للفرد و للجماعة المكانة أو الدور الذي تقوم به في المجتمع، و قد تبني لنفسها كل جماعة اجتماعية أو مهنة إيديولوجيات تبريرية قصد تبرير ذاتها و تبرير الأعمال التي هي بصدد القيام بها.

و من وظائفها أيضا : إخفاء و تغطية مختلف التناقضات الحقيقية و استبدالها بخطاب منسجم نسبيا يشكل أفق - الأعضاء الفاعلين - يعمل على تصويغ تصوراتهم وفق العلاقات الحقيقية وإدماجها داخل وحدة العلاقات لتشكيلة ما .

لذا يمكن من جهة اعتبار الإيديولوجيا الخاصة - و التي تعبر جميعها مهما كان شكلها : ديني، سياسي، قانوني عن مواقع طبقية - ذات تاريخ خاص رغم أنها محددة في آخر المطاف من طرف صراع الطبقات.

و اعتبار من جهة أخرى أن الإيديولوجيا عموما ليس لها تاريخ ليس بالمعنى السلبي (تاريخها خارج ذاتها) و إنما بالمعنى الإيجابي أي : أن الإيديولوجيا ذات بنية ووظيفة يجعلون منها حقيقة أزلية حيث تكون البنية و الوظيفة متواجدتان تحت شكل دائم وحاضر داخل ما يسمى التاريخ كله أي تاريخ مجتمعات طبقية .

و لابد على هذا المستوى من الإشارة إلى عنصر هام : " أن الإيديولوجيا مقسمة نسبيا إلى عدة جهات يمكن أن نطلق عليها اسم إيديولوجيا، قانونية، سياسية، دينية، اقتصادية، فلسفية"...إلخ .

على الرغم من أنها (الإيديولوجيا) في الحقيقة كلية Totalité تشد أجزائها بعضها البعض وعليه لا توجد إيديولوجيا اقتصادية و إيديولوجيا ثقافية و إيديولوجيا سياسية...إلخ .

فهذه التقسيمات ليست صالحة في الحقيقة إلا منهجيا لغرض التحليل و إنما في الواقع كل نشاطات الناس و الطبقات و الشعوب متداخلة و تشكل بالضرورة نسقا نسبي الانسجام" (16).

أما الذي يضمن وحدة مختلف الإيديولوجيات الجهوية، الدينية، القانونية، السياسية، الأخلاقية، الجمالية... إلخ هي الإيديولوجيا المسيطرة.

ب . الإيديولوجيا المسيطرة و الطبقة المسيطرة :

إن التطابق الموجود بين الإيديولوجيا المسيطرة و الطبقة المسيطرة سياسيا لا يعود إلى أي علاقة تاريخية - تكوينية (Historico-génétique) و إنما إلى أن تكون الإيديولوجيا يقع داخل وحدة البنية التي من نتائجها - داخل حقل صراع الطبقات - هذه أو تلك السيطرة الطبقية أو سيطرة هذه أو تلك الطبقة (17).

و تعمل الإيديولوجيا المسيطرة من خلال إدماج الأعضاء الفاعلين داخل البنية الاجتماعية على تماسك و انسجام تلك البنية و هذا يعني قبل كل شيء : السيطرة الطبقية .

و بهذا المعنى بالذات تصبح إيديولوجيا في تكوينة اجتماعية مسيطر عليها من طرف مجموع التصورات و القيم و المعتقدات و بهذه الوسيلة تضمن بقاء و استمرارية السيطرة الطبقية، فهي (الإيديولوجيا) مسيطر عليها من طرف ما يمكن أن يسمى بإيديولوجية الطبقة المسيطرة .

و في هذا الصدد فإن بنية - وحدة - الإيديولوجيا المسيطرة لا يمكن فهمها من خلال علاقاتها بالوعي الطبقي - نظرة للعالم في إيطار مغلق - و لكن يقع فهمها من خلال وحدة حقل الصراع الطبقي أي : ابتداء من العلاقة بين مختلف الطبقات المتصارعة و التي يوظف داخلها الصراع الطبقي .

و هذا يمكننا من فهم حقيقة تلك الطبقات المسيطر عليها و التي تعيش - بالضرورة - علاقتها بظروف وجودها داخل خطاب الإيديولوجيا المهيمنة و هذا لا يمنع من و جود بعض أجزاء هذا الخطاب قد استعيرت من أنماط حياة غير تلك التي نجدها لدى الطبقة المسيطرة "فالإيديولوجيا المهيمنة لا تحتوي على بعض عناصر الإيديولوجيات الأخرى فقط و إنما نجد أيضا ايديولوجيات حقيقية مصغرة تتمتع باستقلالية بالنسبة للايديولوجيا المسيطرة "[18].

جـ . الجهة المسيطرة في الإيديولوجيا المسيطرة :

و يمكن أن نلاحظ عموما في إيديولوجيا مسيطرة لتكوينية اجتماعية، سيطرة جهة من الإيديولوجيا على باقي الجهات الأخرى، و تتميز هذه السيطرة بدرجة كبيرة من التعقيد و تظهر في سعي الجهات الأخرى للإيديولوجيا لاستعارة-من الجهة المسيطرة-تصوراتها و مصطلحاتها الخاصة.

إلا أن سيطرة جهة الإيديولوجيا على الجهات الأخرى في حدود الإيديولوجيا المسيطرة ليس صدفة.

و ينجم من سيطرة جهة إيديولوجية على الجهات الأخرى : انسجام الإيديولوجيا المسيطرة، هذا الانسجام الناجم أيضا عن قدرتها على عكس وحدة البنية بالاستعانة بخاصتين للإيديولوجيا :

- القدرة على الإخفاء.
- الانعكاس.

و يلاحظ Poulantzas[19]" إن دور الإيديولوجيا لا يكمن فقط في إخفاء المستوى الاقتصادي المحدد دائما و إنما أيضا في إخفاء المستوى الذي يحضى بالدور المسيطر و بالسيطرة في حد ذاتها.

فالجهة المسيطرة في الإيديولوجيا هي تلك التي تلعب بالذات - لعدة أسباب - دور القناع".

أما إذا حاولنا رصد الجهات المسيطرة في كل إيديولوجيا مسيطرة يربطها بمختلف التكوينات الاجتماعية فإنه سوف نجد ما يلي :

في التكوينة الإقطاعية : يعود الدور المسيطر إلى السياسي إلا أنه لوحظ أن الجهة المسيطرة للإيديولوجيا ليست الإيديولوجيا القانونية - السياسية و إنما الإيديولوجيا الدينية .

و يمكننا إظهار أن الإيديولوجية الدينية هي الجهة من الإيديولوجيا أكثر قدرة - بفضل بنيتها الخاصة - على إخفاء الدور المسيطر للإيديولوجيا أي وظيفتها الطبقية المباشرة .

ويحتل الاقتصاد داخل نمط الإنتاج الرأسمالي، الدور المسيطر و نلاحظ سيطرة الجهة القانونية-السياسة في الإيديولوجيا :

وعلى مستوى الرأسمالية الاحتكارية للدولة نجد السياسي يحتل الدور المسيطر و الإيديولوجيا الاقتصادية - أين تمثل التقنوقراطية شكل من أشكالها - تصبح الجهة المسيطرة للإيديولوجيا المسيطرة .

"و تشكل كل من استقلالية المستوى الإيديولوجي و المركز الذي يتمتع به الإيديولوجي داخل البني العاملان الأساسيان اللذان يجعلان العلاقات بين الإيديولوجيا المسيطرة والطبقة المسيطرة علاقات مستترة و مخفية" [20].

د . الجهاز الإيديولوجي المسيطر و الطبقة المسيطرة :

كان الجهاز الإيديولوجي المسيطر في الفترة التاريخية ما قبل الرأسمالية متمثل في الكنيسة التي كانت تجمع بين الوظائف الدينية و المدرسية و جزء هام من وظائف الإعلام و الثقافة .

و يقول Althusser في هذا الصدد : "إذا كان الصراع الإيديولوجي للقرن 16 إلى القرن 18 قد تمركز في صراع ضد الدين - الشيء الذي لم يقع صدفة - هذا مرتبط بالوضعية المسيطرة للجهاز الإيديولوجي الديني للدولة "[21].

أما في التكوينات الرأسمالية الناضجة فإن الجهاز الإيديولوجي الذي يمتع بوضعية مسيطرة نتيجة صراع طبقي سياسي و إيديولوجي عنيف ضد الجهاز الإيديولوجي المسيطر للدولة: هو الجهاز الإيديولوجي المدرسي بعدما أخذت المدرسة دور الكنيسة كجهاز إيديولوجي مسيطر للدولة " فهي مزدوجة مع العائلة كما كانت الكنيسة مزدوجة مع العائلة كي تلعب دور محدد في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج"[22].

أما علاقة الجهاز الإيديولوجي المسيطر بالطبقة المسيطرة تمر عبر امتلاك هذه الأخيرة سلطان الدولة و بالتالي الاستحواذ على الجهاز القمعي و منه قبول أن تكون الطبقة المسيطرة نشطة داخل الأجهزة الإيديولوجية للدولة .

و المهم في كل هذا هو الاعتراف بأنه لا يوجد أي طبقة في إمكانها الاحتفاظ -على الدوام - بسلطان الدولة دون ممارسة هيمنتها على الأجهزة الإيديولوجية للدولة و داخلها، تلك الهيمنة التي تقوم بواسطة الإيديولوجيا المهيمنة, الشيء الذي يفسر الصراعات التي تكون الأجهزة الإيديولوجية للدولة محلا لها و كل الرهانات المرتبطة بها خاصة و أنه بإمكان الطبقة أو الطبقات المسيطرة القديمة الاحتفاظ ببعض المواقع و اعتبارها منابر للتعبير عن الذات.
إن الأجهزة الإيديولوجية للدولة ليست نتاج الإيديولوجيا عموما و لا نتاج إيديولوجية الطبقة المسيطرة، فلا تصبح إيديولوجية الطبقة المسيطرة "مسيطرة" بمجرد الإستلاء على سلطان الدولة و إنما من خلال وضع الأجهزة الإيديولوجية للدولة أين يتم تجسيد تلك الإيديولوجيا.

هـ . الإيديولوجيا و مؤسسات الإعلام الجماهيري :

لا يمكننا التعرض أو التطرق إلى الإيديولوجيا دون الأخذ بعين الاعتبار تلك "المؤسسات" التي تتكون في كنفها.
ذلك لأن الإيديولوجيات ليست معلقة في سماء الأفكار فهي مؤسسة و تمر عبر مؤسسات النشر، الإعلام الجماهيري و البث.
و يعتبر الحقل الإيديولوجي، مكان منافسة بين مختلف الأفراد من أجل ضمان حد أقصى من التراكم للخيرات النادرة .
و يهدف - في أول الأمر - إلى إنتاج الخيرات الرمزية و استقطاب الانتباه ذلك لأن الأمر يتعلق بالنسبة للمرسل بإثبات وجوده و إعطاء - من جهة - عن الذات صورة ملائمة و عن الخصم صورة سلبية من جهة أخرى .
فالأمر يتعلق بجلب أكبر عدد ممكن من المساندات و الاستيلاء على وسائل التأثير و إذا أمكن تجسيد أخرى.
لذا فإنها تنشب خلافات بين الأجهزة ذاتها على أرضية استقطاب المنابر و جلب الانتماءات"
و يجد هذا الصراع حلا له - نظريا - لدى نظام سياسي أين يراقب جهاز الدولة مجموع أجهزة إعادة الإنتاج"[23].
و سوف يكون تحليلنا للعلاقات بين الدائرة الإيديولوجية و غيرها من الدوائر ناقصا إذا لم نحدد بأي أجهزة مؤسساتية يتم نقل، تبليغ و تحويل الرسائل ؟
عن طريق أي وسيلة إعلامية يتم التعرف على المنتوجات الرمزية و بثها ؟

و إذا كانت لهذه المحتويات بعض النتائج، هذا إن د ل على شيء إنما يدل على أنها تنشر و يعاد إنتاجها من طرف أهل "دعاية" منتشرين في جماعات خاصة قادرة على استقبالها ككلمات، حقيقية، و يتلقى المستقبلون الرسائل حسب ثقافتهم و اتجاهاتهم الخاصة .

"و كل تساؤل حول وظائف و نتائج الإيديولوجيات يحاول التغاضي عن هذه الوضعية الاجتماعية لإعادة الإنتاج و التبليغ يؤول إلى بناء و همي لحوار من و عي إلى وعي" [24].

و تقوم الأجهزة الإيديولوجية بإعادة إنتاج و ترويج للخيرات ذات الدرجة العالية من التعدد في المعنى و الممثلة في خيرات المعني الإيديولوجية و تتجسد دعائم تلك المعاني أساسا في الكتابات و الكلمات تحت كل أشكالها.

فالأجهزة الإيديولوجية منظمات[25] للإنتاج لا تنتج أي خيرات مادية و إنما رسائل إقناع و"خيرات رمزية " Des Biens Symboliques و تشكل تلك الخيرات الرمزية الموحدة لغة جماعية فتصبح على الفور وسيلة اتصال بين أعضاء الجماعة.

و ككل إنتاج اجتماعي - " مورط" في سيرورة الحياة الاجتماعية - فإن إنتاج الخيرات الرمزية يستوجب : شروط خاصة للإرسال و إعادة الإنتاج وهي من إنجاز أعضاء يحتلون وضعية اجتماعية خاصة و علاقات خاصة.

و كما هو معروف منذ أعمال Bourdieu[26] فإن سوق الخيرات الرمزية يقع تحت سيطرة و تنظيم الأجهزة الخاصة بتعديل الرأي[27] العام ألا و هي وسائل الاتصال الجماعية مؤسسات الدولة، الأحزاب.

و منه يجب على هذا المستوى - كما ينصحنا بذلك Ansart.P[28] - من تحديد مفهوم الجهاز الإيديولوجي لأنه لا يحمل نفس المعنى إلا في نظام الأرثوذكسية أين يؤدي الصرامة في التنظيم إلى فعالية في التعبئة الأمر الذي يصعب تحقيقه في نظام تعددي .

نفس الشيء بالنسبة للطابع التعسفي و الميكانيكي الذي يمكن أن تكتسبه الأجهزة الإيديولوجية في نظام أرثدوكسي لا يمكن تجسيده في نسق يكون فيه الانتقاد مؤسس.

و أخيرا -و ليس آخرا- فإنه رغم أن سوق الخيرات الرمزية مسيطر عليها من طرف الأجهزة الكبرى فإنه لا يتسنى لها دائما و أبدا ضبط و مراقبة تامة " لسيل" من المعاني ذلك لأنها تقع - من جهة- في مواجهة مع بعضها البعض و بالتالي يحد مجالات التأثير لبعضها البعض و من جهة أخرى فإن انتشار "هيمنتها" يسبب مقاومات و يدفع بظهور : إيديولوجيات مضادة : Des Contres - Idéologies .

الملخص:

بعد التسليم أن المجتمعات البشرية تنتج الأيديولوجيا كالهواء الضروري للتنفس و الحياة، باعتبارها تخص علاقة البشر بمختلف أنشطتهم الاقتصادية، السياسة، الثقافة، ...إلخ نجد أن الاهتمام و التساؤل عن مفهوم الأيديولوجيا، مضمونها شكلها ووظيفتها في المجتمع أو في التشكيلات الاجتماعية المختلفة، كان و لا يزال أحد أهم الإشكاليات التي شغلت حيزا أساسيا من التفكير الماركسي .

تمتاز الماركسية بكونها تقدم لنا نظرية عن الأيديولوجيا، فتجيب عن السؤال التالي :

ما هي الأسباب التي جعلت الفكر الإنساني ، يرى الأشياء طبقا لدعواه هو لا طبقا لذاتها ؟

هنا يقابل مفهوم الأيديولوجيا مفهوم الحقيقة ، فإذا كانت الأولى (الأيديولوجيا) ما يطابق ذات الإنسان في الكون فإن الثانية ما يطابق ذات الكون [29].

سوف نضطر السكوت - ولو ظرفيا - على قضية الحقيقة و الزيف قصد الاهتمام أكثر بشروط إنتاج و انتشار الإيديولوجيا، لأنها أكثر من وعي زائف أو خيال ذاتي، فهي كوجود واعي جزء ضروري و هام من ذلك الواقع.

كان الخطأ اعتبار الأيديولوجيا، حقيقة مستقلة عن الشروط الاقتصادية السياسة الواقعية، و من خطأ أيضا عدم رؤية أن الأيديولوجيا هي تمثل علاقات-خيالية-الناس مع شروط و جودهم الواقعية.

إننا تأكدنا مع ألثوسير أن الأيديولوجيا تحتضن علاقات الناس الوهمية / الخيالية، لا مع شروط حياتهم، بل مع علاقاتهم الواقعية بشروط حياتهم الملموسة و تشكل هته الأخيرة مركز كل تصور أيديولوجي، لذا فهي تقلب الواقع فتجعل من السبب أثرا ومن الأثر سببا.

و على هذا المستوى يجب الإشارة إلى أنه بالرغم من الاستعمالات المختلفة[30] لمفهوم الأيديولوجيا، و التي غالبا ما يقع الخلط بينها في الكثير من الأحيان عمدا أو سهوا، مثل :

- الأيديولوجيا كقناع .
- الأيديولوجيا كتصور للكون أو نظرية كونية .
- الأيديولوجيا علم الظواهر .

إلا أنه يلاحظ تشابها بنيويا بين هذه الاستعمالات المختلفة، يكمن في الفرق بين الظاهر و الباطن، الحقيقة و الزيف، الوجود و القيمة، الأمر الذي يفسر تداخل الاستعمالات نفسها.

لقد اهتم المنظرون الكبار مثل ماركس، نيتشة و غيرهم بتأثير الايديولجيا من وراء وعي الأفراد، فركزوا كثيرا على معتنقيها و قليلا بمختلقها، هذا العمل -الذي يهمنا- قام به الجيل الثاني من مجددين الماركسية (غرامشي، ألثوسير، بولونتزاس) رغم كل الانتقادات التي وجهت لهم.

لقد اعطت أعمالهم دفعا جديدا، أضاء الكثير من النقاط التي بقت في حاجة إلى استظهار وبحث، و نقصد على الخصوص: الكيفية التي تسهم بها الايديولوجيا في إعادة إنتاج علاقات الانتاج، عبر آليات اشتغال الايديولوجيا داخل تشكيلة اجتماعية ما.

بينما نجد عند غرامشي، المجتمع المدني بمؤسساته و تنظيماته، منتج، ناشر وموزع الأيديولوجيا بهدف تحقيق وظيفة الهيمنة و الحصول على قبول الطبقات المسودة .

يتجسد المجتمع السياسي في الدولة و أجهزة القمع و الإكراه، إما الذين يقومون بهذه المهمة فهم المثقفون، كمنتجين و موظفين في البنية الفوقية الأيديولوجية، يقومون بدور الإسمنت الذي يشد البنية التحتية و يلحمها مع عناصر البينة الفوقية .

و يرى ألتوسير ابتداء من نقطة الانطلاق، أي من تلك العلاقات الوهمية التي يقيمها الأفراد، مع علاقاتهم الواقعية بشروط حياتهم الحقيقية التي يفرزها الصراع الطبقي(31) المعبرة عنه في الصراع الأيديولوجي داخل الأجهزة الأيديولوجية للدولة إنها :

- تلك المؤسسات المختصة التي توظف بالأيديولوجيا/قليلا بالقهر أو العنف وتعطي لهذه الأخيرة و جودها المادي .
- و التي يقع داخلها بلورة و تلقين الإيديولوجيا أي إعطائها وجودها المادي .
- انطلاقا من هذه الوظيفة الموضوعية فهي تنتمي للمنظومة الدولتية .
- إنها بين أيدي الطبقة المسيطرة أي الطبقة التي بحوزتها السلطة الاقتصادية وسلطة الدولة مما يضمن لها كل الوسائل المادية لتلقين و نشر أيديولوجيتها .
- فهي تحمل في طياتها الصراع الطبقي المعبر عنه من خلال الصراع الأيديولوجي .
- إنها تضمن إعادة إنتاج علاقات الإنتاج تحت مراقبة الأجهزة القمعية للدولة.

مجمل القول يذهب ألثوسير إلى أن الأيديولوجيا لا تعكس العلاقات الواقعية التي تحكم حياة الأفراد بل علاقة الأفراد الوهمية لتلك العلاقات الواقعية.

و في رأيه تبدأ الأيديولوجيا عندما يتحول الفرد الملموس إلي ذات تتوهم أنها مستقلة حرة متحكمة في الحركة التاريخية.

لكي يتعمق هذا الشعور الصادق باستقلال وهمي لدى الأفراد، لا يمكن الاستغناء عن تلك الأجهزة المختصة في الإخضاع الأيديولوجي (المدرسة، الكنيسة و وسائل الأعلام ... إلخ) يركز ألثوسير على أن الأجهزة الأيديولوجية هي الركيزة الحقيقية للنظام الرأسمالي باعتبار الرأسمال كقوة فعالة/مسيطرة لا يتكون إلا إذا تخيل كل فرد أنه ذات حرة مستقلة، و بدون هذا الإحساس بالحرية يتعذر على الرأسمال الانتعاش من شيء جامد إلى قوة حية.

لهذا فإن نظرة الذات المتوهمة بحريتها واستقلالها هي نقطة انطلاق الأيديولوجيا ويلخص ألثوسير موقفه بهذه العبارة : "إن مفهوم الذات أساس كل أيديولوجيا بقدر ما الوظيفية التي تحدد كل أيديولوجيا هي تحويل الأفراد إلى ذوات"(32).

لاشك أن عمل ألثوسير تعرض للكثير من النقد ،و فتح المجال لإسهامات أخرى تبدو أكثر نجاعة في فهم و تفسير واقع دائم التغير و الحركة ،من بينها أعمال بولنتزاس Poulantzas لذا تعرضنا، للبعض منها خاصة تلك التي تتعلق بالأجهزة الأيديولوجية و الطبقات الاجتماعية .

إنه يشير إلى أن الأجهزة الأيديولوجية للدولة ليست العوامل الأولى/الشاملة في إعادة إنتاج علاقات السيطرة/الخضوع الإيديولوجي، مثل ما ليست وراء خلق الإيديولوجيا لا تقوم الأجهزة الإيديولوجية للدولة إلا بإعداد و تلقين (إعطاءها صبغتها المادية) الإيديولوجيا المهيمنة.

لكن يرى أن أجهزة الدولة و خاصة الأجهزة الإيديولوجية للدولة، دور حاسم في إعادة إنتاج الطبقات الاجتماعية، إلا أن أجهزة الدولة لا تحتل الصدارة أمام الصراع الطبقي بل نجد هذا الأخير (الصراع الطبقي) يتحكم في الأجهزة على كل المستويات (إنه هو الذي يحدد أشكال وتعديلات الأجهزة).

بمعنى أدق أن مظهر أو هيئة ميدان السيطرة الطبقية لسلطة الدولة [الحلف الحاكم، طبقة أو جزيء مهيمن، تحالف طبقي] هو المحدد - في آخر المطاف - لدور هذا الجهاز أو ذاك في إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية (33).

لقد أوضح بولنتزاس(34) أن الأجهزة ما هي إلا تجسيد Matérialisation وتكثيف Condensation للعلاقات الطبقية، ومنه فإن الأجهزة الإيديولوجية لا تملك سلطة خاصة لكنها تجسد وتكثف علاقات طبقية، تلك العلاقات التي يشملها مفهوم السلطة .

s(1) Jakubowski (F.) ; **les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire**, EDI, Paris, 1976, p169.

(2) IBID, p106

(3) Althusser (L.) ; "idéologies et appareils idéologique d'état" in **la Pensée**, n° 151, 1970, p4.

(4) IBID, p16.

(5) و قد أكد ألتوسير Althusser من خلال ملاحظته الدقيقة حول بقاء جهاز الدولة في العديد من الثورات التي عرفتها فرنسا دون أي تحوير أو تغيير رغم كل الظروف التي تخص الإستلاء على سلطان الدولة.

(6) IBID, p12.

(7) و الذي يخص الحكومة، الإدارة، الجيش، الشرطة، المحاكم، السجون، ...الخ

(8) IBID, p33.

(9) Althusser (L.) ; **Pour Marx,** Maspéro, Paris, 1965, P238.

(10) Vincent (J-M.) ; "Les cheminements de l'idéologie" in **Analyse de l'idéologie**, centre d'étude de la pensée politique, éditions Galilée, paris, tome I,1980, p24.

(11) Jakubowski (I.) ; op, cit, p170.

(12) Poulantzas (N.) ; **Pouvoir politique et classes sociales**, Maspéro, Paris, 1970, p223.

(13) Althusser (L.) ; **pour Marx**, op, cit, p239.

(14) Althusser (L.) ; **"Idéologie et appareils idéologiques d'état"**, op, cit, p24.

(15) إن مصطلح خيالي و رجوعه بكثرة في كتابات ألتوسير Althusser حول الإيديولوجيا قد يوحي لأول وهلة بالكثير لأي قارئ، إلا أن تعبيره عن الإيديولوجيا بـ : illusion/ allusion من شأنه أن يطرد كل الأوهام .

(16) Megherbi (A.) ; **Le Miroir aux alouettes**, ENAL/OPU/GAM, Alger.Bruxelles, 1985, p152.

(17) Poulantzas (N.) ; op, cit, p227.

(18) IBID, p227.

(19) IBID, p228.

(20) IBID, p219.

(21) Althusser (L.) ; **"Idéologie et appareils idéologiques d'état"**, op, cit, p18.

(22) IBID, p21.

(23) Ansart (P.) ; **Idéologie, conflits et pouvoirs**, PUF, Paris, 1977, p85.

(24) IBID, p76.

(25) بمعنى Organisation

(26) Bourdieu (P.) ; "Le marché des biens symboliques" in **L'année sociologique**, vol 22,1971, p68.

(27) باعتبار أن هذا الخير - كما ذهب إليه بورديو - لا يوجد له، فهو دائما محل عمل متواصل و دؤوب و محل تحوير مستمر.

(28) Ansart (p.) ; op, cit, p 165.

(29) العروي (عبد ا)، **مفهوم الإيديولوجيا**، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1984، ص 10.

(30) نفس المرجع،ص 104-105.

(31) بلحسن (عمار)، **في الأدب و الإيديولوجيا**، المؤسسة الوطنية، للكتاب، الجزائر، 1984، ص87.

(32) العروي (عبد ا)، المرجع السابق، ص 95-96.

(33) Poulantzas (N.) ; **Les classes sociales dans le capitalisme d'aujourd'hui**, seuil, Paris, 1974, p30.

(34) IBID, p29.

الفصل الثالث
الأصول التاريخية الاجتماعية للمؤسسة الدينية في الجزائر

تمهيد

المبحث الأول : الفترة العثمانية

أ .المجتمع المغاربي التقليدي تحت ضل الدولة العثمانية

ب. التنظيم الديني في بلاد الترك و بلاد البارود

ب.1. التنظيم الديني في بلاد الترك

ب.2. التنظيم الديني في بلاد البارود

المبحث الثاني : الفترة الاستعمارية

أ . قضية الحبس

ب . محور 1863 le Senatus Consulte

جـ. استقلالية شؤون العبادة الإسلامية

د . السياسة الدينية للفرنسيين

الملخص

الهوامش

تمهيد :

سوف نحاول في هذا الفصل إحداث قطيعة مع تلك النظرة الأيديولوجية التي لا تحاول فهم الواقع الاجتماعي كصيرورة في تحقيق / إنجاز دائم، و مستمر بل تقدمه على شكل نظام جامد، دائم، ابدي الوجود و البناء، إننا واعون أن أغلبية المؤسسات الاجتماعية تساهم/ تكرس هذا الخطأ إذ يترسخ في الأذهان، توهم أنها مستقلة عن الأفراد الذين أوجدوها وبأنها لم تكن في يوم ما حلا - كباقي الحلول الممكنة - للمشاكل التي تطرحها الحياة في المجتمع، بل توهمهم بأنها وليدة قوى خارجة عن نطاق عالم البشر .

لذا سوف نسلك مسلكا مغايرا لهذه النظرة عبر إبرازنا لكيفية تبلور - عبر التاريخ - المفهوم العصري الجديد للمؤسسة الدينية، باعتبار أن هذا الأخير حسب الإيديولوجية المهيمنة يشير إلى حقيقة لا وجود لها إذا لا يعرف الإسلام كنيسة أو كهنوت و لا وسطاء بين الفرد وربه .

سوف نحاول تبيان أنه حتى و إن لم يكن هناك كهنوت ولا وسطاء بين الفرد وربه فإن هذا لا يعني انعدام أي تنظيم ديني وثيق الارتباط بالحياة الاجتماعية للأفراد .

سوف نرى كيف كان هذا التنظيم الديني-في الجزائر بالخصوص–متفاعلا "سلبا أو إيجابا" مع محيطه المباشر على حقبتان تاريخيتان : العثمانية و الفرنسية .

إيجابا عندما تقف تلك النواة الحية لكل مقاومة أمام منظومة تحتكر القهر أو أي نوع من الشرعية.

سلبا حينما يصبح (التنظيم الديني) متحكم فيه من طرف السياسي و يبقى سجين استراتيجيات وعداءات مقنعة.

وانطلاقا من هنا سوف يتسنى لنا - فيما بعد - معرفة الجذور التاريخية الاجتماعية للمؤسسة الدينية الرسمية المتزامنة مع إعادة بعث الدولة الوطنية، فالشكل الذي ستتخذه مستقبلا و ما الذي سوف يكسبها طابعها الرسمي .

المبحث الأول : الفترة العثمانية

أ. المجتمع المغاربي التقليدي تحت ظل الدولة العثمانية:

إن أبسط تمثيل للمجتمع المغاربي التقليدي سوف يكون على شكل ثلاث حلقات [1] أو حلق .

. الحلقة الأولى : تمثل مجال السلطان المركزي القائم في المدن و المرتكز على ثلاثة أبعاد : العسكري، التجاري و الديني، و في مثل هذه المجالات الحضرية تأسست سلالات حاكمة ذات طابع امتلاكي و تعتمد هاته الأخيرة في الدفاع عن نفسها أو عند الاستيلاء على ميادين مجاورة لقبائل معفية من الضرائب .

. الحلقة الثانية ؛ أو الوسيطة : أي حول المدن و القبائل المبجلة تقطن قبائل أخرى خاضعة محكومة من طرف أعيان أو أشراف أو من طرف أعضاء السلطان المركزي و هي (أي القبائل) محل استغلال شديد و ملزمة بدفع ضرائب جد ثقيلة .

. الحلقة الثالثة و الأخيرة : ذات الحدود الغير واضحة تقطنها قبائل ذات الثوران المنتظم وبالتالي لا تشكل خطر على السلطان المركزي - إبان هذه الثورات - فقط وإنما يمتد الخطر إلى مجال الدولة والى محاولة السيطرة على السلالات الحاكمة .

و لقد أظهر التاريخ أن البعض من القبائل قبل سلطة الدولة و البعض الآخر لم يقبلها و لم يعترف إلا بالشرعية الدينية، وهناك فئة أخرى أو ثالثة لم تعترف بأي شرعية أي كان نوعها، دينية أو سياسية .

الشيء الذي جعل البعض [2] - انطلاقا من مفهوم الانقسامية La Ségmentarité - يقدم المبدأ البنيوي للتنظيم الاجتماعي في المغرب كشجرة يمثل جذعها المجتمع نفسه و الأغصان تمثل أهم القبائل، إما البراعم فتشكل العشائر، و تنبأ هذه الانقسامية بقدرة على التضاد بين مختلف أجزاء هذا التضاد المتسبب - غالبا - في الانفصال و المعبر عنه في العديد من الأعمال حول شمال إفريقيا بمصطلح - أصلي من المنطقة - بلاد المخزن/ بلاد السيبة أو السباع (في المغرب الأقصى على الخصوص) أي المناطق الحكم / مناطق الانفصال والرفض.

و يغطي مصطلح السيبة أو السباع-حسب الهرماسي-[3] شكلين أو نمطين من الانفصالية، إحداهما مكانية و الأخرى زمانية .

. الشكل المكاني : يتعلق الأمر بجزء جغرافي لمنطقة ما نظرا لشدة الارتباطات العشائرية، صعوبة وسائل الاتصال زيادة على التأرجح بين أشكال حياة الترحال و الاستقرار كل هذا ساعد تاريخيا على جعل جماعات سكانية مهمشة وفي منأى عن السلطان المركزي .

. الشكل الزماني : بمعنى رفض جهة هامشية السيطرة المركزية .

أما في الجزائر فأن هذا الفرق بين المركز و الهامش أو الأطراف يعبر عنه بـ : بلاد الترك/بلاد الخلاء أو البارود .

ويبرز هذا الفرق على مستوى الروابط الموجودة - في الجزائر - بين الديني و السياسي كلما انتقلنا من بلاد الترك إلى بلاد البارود .

فأمام قوة الدولة و قهرها هناك قوة أقوى أخرى مواجهة (بمعنى رفض للقهر و المطالبة بالاستقلالية) ذات طابع ديني تأخذ من الإسلام دافعها و وسائلها .

ب . التنظيم الديني بين بلاد الترك و بلاد البارود :

ب.1 . في بلاد الترك :

لقد كان المذهب المالكي-الذي يرجع دخوله رسميا إلى المغرب الإسلامي إلى 796-[4] سائدا في الجزائر قبل تولي خير الدين بربروس الحكم عام 1517 و تأسيس حكم الايالة Regence الذي ترتب عنه إرساء المذهب الحنفي لكنه لم يفرض علي الجزائريين و إنما كان ذلك في إطار من الحرية و "التسامح" اللذان ميزا هذا التعايش تحت خير الدين [5] لم يكن للقادة الأتراك اهتمامات دينية خاصة لذا لم يبذلوا أي مجهود خاص قصد الاهتمام أكثر بالممارسات الدينية لكن تجدر الإشارة إلى " أن اهتمامهم بالمشاكل الدينية مبنى على النتائج العائدة على حكمهم، أمنهم و على هدوء البلد" [6].

لذا فرغم التسامح و التعايش بين المذهب المالكي و الحنفي إلا أنه كان لمفتي الحنفي أكثر شئنا و رفعة من المفتي المالكي، خاصة وان مفتي الجزائر – الحنفي- هو الذي يضفي المشروعية الدينية على الحاكم الأول كما حصل ذلك عندما عين الجيش الانكشاري الداي على رأس الجزائر و ذلك عام 1710.

و مع استقلال حكم الداي عن الباب العالي و التمتع باستقلالية شبه تامة حاول العديد من الدايات تطوير سياسات تقارب مع كبرى العائلات المؤثرة في البلاد و كان ذلك من أجل إرساء "دولة"

مستقلة و مستقرة، كزواج علي خوجة [7] المدعو أصلا "مكريلي علي" بابنة المفتي المالكي، -الحاج مصطفى بن الشيخ ابن مالك - لمدينة الجزائر .

ينشط المجال الديني - في بلاد الترك - المفتي الحنفي و هو قمة الهرم معين من طرف سلطان القسطنطينية ثم يليه المفتي المالكي معين من طرف ديوان الجزائر و يعين هذا الأخير بدوره المشرفين على مختلف المساجد و لكل مفتي الحق في عزل مستخدميه التابعين للمساجد التي يشرف عليها .

ويؤكد Boyer [8] على كون المفتين المالكيين أكثر عرضة للعزل و سوء المعاملة و حتى الموت هذا ما حصل فعلا مع المفتي "سيدي عبد الرحمن مرتضى" إثر أمر أصدره الداي مصطفى بقطاش.

زيادة على الإشراف على شؤون العبادة فإن العديد من العلماء و المرابطين يحتلون مناصب خوجة البيلك فيوفرون بهذه الطريقة الطاقم الإداري المتوسط و الصغير ويشرف العديد منهم على دفاتر تهتم بتعداد : "الأولياء الصالحين" المساجد، الأضرحة و تعداد - على الخصوص- مدفوعاتهم .

ودائما حسب Boyer [9] فإن الباشوات شديدي الحرص على أن تكون وضعية العديد من هؤلاء ميسورة من خلال : تزويدهم بنصيب مما تجود به القرصنة .

- إغرائهم بالهدايا في الأعياد الدينية .
- تزويد أماكن الخطابة والمساجد بحبس ضخمة .

أما المقابل **:** حيادهم فلا يتدخلون في المسائل أو القضايا العامة إلا كي يباركون السلطان، إلى جانب النشاطات الدينية البحتة فإن القضاء أو العدالة يستدعي المعرفة الخاصة للقضاة المتخصصين في الأمور الشرعية رغم أن ما يتعلق بالقضايا الكبرى يسند إلى كبرى مهام الداي [10].

أما القضايا العادية فيضطلع بها في كل مدينة قاضي و عدول، في الجزائر مثلا : هناك قاضي حنفي يمارس القضاء على الأتراك وعائلاتهم، وقاضي مالكي يمارس نفس الشيء علـى بقية المسلمين، أما في ما يخص بعض القضايا الشائكة فإن الفصل فيها يتم من طرف مجلس خاص [11]، تأخذ قراراته شكل وصفة الحكم النهائي .

بإيعاز وتحت مراقبة قاضي واثنين من العلماء يقف مستخدم خاص على بيت المال قصد الاعتناء بكل الحقوق الخاصة بالخزينة من بينها تلك التي - بمقتضى القوانين الإسلامية - تسلم جزء هام منها إلى الدولة، و الوقوف على كل حالات التركات التي يبقى أصحابها و مستحقيها

مجهولون ولا وجود لهم بتاتا ومنه ضرورة التكفل بها، وفي هذا الصدد فإن التصريـح بكل الوفيات، يقع أمام القائم على بيت المال، ويقوم هذا الأخير بدوره بالتنقل إلى بيت المتوفى قصد الترخيص بمراسيم الدفن – سواء تعلق الأمر بالأجانب أو بالأهالي – مع التأكد من وجود أي ورثاء، و ما إذا كان المتوفى غير مطالب بأي غرامة يؤديها مع الحرص على حقوق الورثاء الغائبين "و من الأموال المستحقة لبيت المال يتم دفع أجور كل من القاضي و العلماء و المستخدمين في شتى العمليات المذكورة" [12].

إن المدارس هي الموفر الأساسي لمثل هؤلاء الخادمين : قضاة، مفتين، أئمة...الخ.

فهي عبارة عن جامعات يزور الطلبة العديد منها قبل إتمام الدراسة، ويقوم الداي -باقتراح من إدارة أملاك الحبس- بتعيين عدد من الأساتذة الذين يعيشون من إيرادات هذه الأملاك، وزيادة على وظيفة التعليم فإن العديد منهم يشغل مناصب ومهام أخرى كالإفتاء أو القضاء .

و كانت المصاريف الخاصة بشؤون العبادة كالمساجد و الموظفين القائمين عليها ودور التعليم الديني مضمون من طرف الحبس أو الأوقاف، وهي مؤسسة خاصة بالإسلام ومن مميزاتها :

1 . أن تخصص لأغراض خيرية مع الإشارة إلى هدفها النهائي : الأماكن المقدسة مسجد، زاوية، أعمال خيرية .

2 . لا يمكن الاستحواذ عليها أو إدخالها في وصية (غير قابلة للتوريث) .

3 . يمكن للمتبرع الاحتفاظ بمنتوج الحبس لنفسه أو لوسطاء يعينهم : هذا من شأنه السماح بالتحايل على بعض النصوص القرآنية كتلك التي تمنع من حرمان النساء من الميراث .

4 . تكون خاصة ما دام المنتوج مخصص للمتبرع أو للوسطاء وتصبح عامة عندما يصل المنتوج للغاية النهائية المختارة و التي كانت كالآتي :

المدن المقدسة (مكة و المدينة) المساجد، سبل الخيرات (التي تقع على عاتقها تسيير الحبس) الشرفة من سلالة الرسول، الجيش الإنكشاري ! المرابطين،الأندلسيين (مسلمين لاجئين من إسبانيا) الطرقات و المياه و لم تكن طرق تسيير الحبس من طرف وكلاء (جمع أوكيل) و نظار تخضع لشروط "مستقيمة" الأمر الذي كان يجبر الداي علي تعيين مفتين للقيام بهذه المهمة.

أما بالنسبة للديانات الغير إسلامية ؛ كاليهودية و المسيحية فإنها كانت تتمتع نسبيا بنفس الحرية التي تتمتع بها الديانة الإسلامية إذ كانت حرية المعتقد، العبادة و أماكنها مضمونة من طرف

السلطان المركزي، حتى في الأماكن التي يمر عبرها قهر الدولة كالسجون، إذ كان من الممـكن للمساجين المسيحيين القيام بالصلاة داخل الكنائس – كل يوم أحد - في كنف السجون.

ب. 2 . بلاد البارود :

و تشمل كل مناطق العصيان للسلطان العثماني و أساسا الأوساط الريفية لذا فإن، هذا الأخير قد التزم سياسة خاصة تجاه مختلف الفئات المكونة لهذا المجال الكبير -بلاد البارود- و تتمثل هذه السياسة [13] في العمل على تأمين المناطق التي تقع تحت السيطرة المباشرة، الحفاظ على استتباب الأمن و الاستفادة - من خلال الاستثمار - من التأثير المتزايد للإخوانيات أو الطرق الصوفية عبر رجالاتها وزعمائها من مرابطين نظرا لما كان للعامل الديني من أهمية قصوى.

إن أول خطوة في هذا المجال كانت العمل على أن يتوسط أحد أحفاد المرابطين سيدي عبد الرحمان بين عائلة عروج و عائلة سليم التومي -المغتال- الأمر الذي تم بالتراضي التام لكن لم تكن الأمور دائما بهذه الدرجة من الانسجام و يفهم على عكس ما هو موجود في بلاد الترك بأن النشاط الديني و تأطيره بعيد عن كل سلطة مركزية يكون خلفها العثمانيون بل بالعكس فإنه من تأطير الاخوانيات، الطرق الصوفية و تحت رعايتها .

ب.1.2. الطرق الصوفية و الإخوانيات :

لقد ظهرت الصوفية منذ القرن الثاني و الثالث الهجري أي الثامن و التاسع الميلادي في المدن الكبرى - كبغداد و البصرة و مكة (بسبب الحج)، القاهرة - أين يقع تلاقح وتقاطع عدة تراثات ثقافية تنشطها جماعات عرقية - ثقافية ذات أصول متنوعة .

ويتمتع التيار الصوفي بأسلوب حياة دينية يستخدم الشعائر و الاحتفالات الفردية و الجماعية، من أجل أن يجعل الجسد والروح يتواكبان و يساهمان في عملية تجسيد الحقائق الروحية .

لم تكن الحركة الصوفية في الأصل إلا وجهة سياسية [14] تزامن ظهورها مع ظهور طبقات متناقضة و متضادة في أمة الإسلام، يرى أركون"[15] أن اقرب الزبائن للصوفية هم أولئك الذين لا يستطيعون التوصل إلى امتيازات الطبقات الميسورة و قد تطورت العلاقة بين الصوفية و الطبقات الكادحة بعد القرن الحادي عشر الميلادي (ق11) باتجاه ربط الصوفية بالطبقات "الخطرة أو المعارضة" ثم تطورت ما بعد بين القرنين 13 و 19 نحو الارتباط بالمرابطين أو الأولياء الصالحين المحليين وبالسكان القرويين و الجبليين الذين أصبحوا خارج نطاق السلطة المركزية في المغرب الكبير و عندئذ أصبحت الصوفية حركة اخوانية" .

فالتجمع الاخواني يتجاوز القبيلة باعتباره عمودي حيث يربط بين أتباع ليسوا بالضرورة أقرباء (يسمون إخوة) و منظم هرميا ليس حسب التسلسل الأبوي : أب، ابن، أعمام، أبناء الأعمام و إنما حسب درجات : الشيخ، المقدم، الأخوان و تعني الطريقة : " السبيل أو المنهاج" وهو قانون التجمع الذي يلتزم الإخوان والأتباع باحترامه وبالامتثال إلى أوامر الشيخ مؤسس الطريقة.

و في تعريفه للاخوانيات يحاول Augustin Berque [16] التركيز على عنصر هام وهو صبغتها المغاربية البربرية : " لقد تبتلع المرابطية التجمع الإخواني و تفرغه من محتوياته الشرقية، زيادة على طبعه بطابع بربري فتصفيه و تلينه، لا شيء من ذلك التأمل المثالي المتواجد - في سورية - في فكر عبد القادر الجيلاني، و إنما حضور للطقوس الفلاحية، للمعجزات إنها ديانة الفلاحين المتفتحة على الخوارق و لكن المحولة للواقعية الريفية إلى الإيمان"و يضيف بعيدا : "مع الجيل الثاني بتحول التجمع الإخواني إلى مجرد جمعية مرابطية أو جماعة ملتفة حول أحفاد المؤسس"[17] و هي حالة معبرة عن إنشقاقات أو إنشطارات تصيب الاخوانيات و قد سجل التاريخ ذلك على كل من الرحمانية و القادرية و الدرقاوة، إذ مع موت الشيخ المؤسس تشب خلافات أو صراعات بين المقدمين (جمع مقدم) فيعلن كل واحد منهم استقلاله بجماعة ما، مما يترجم في تلك المنافسات بين القبائل و العشائر التي تعبر عن نفسها بطقوس و احتفالات مختلفة، تميز كل تجمع إخواني أو طريقة عن البقية الأخرى، مع الاجتهاد في محاولة اكتساب الرفعة والشأن والمكانة السياسية.

غالبا ما توكل هذه المهام إلى الشيوخ أو المرابطين بحسب لغة أهل المغرب باعتبارهم علماء - على طريقتهم الخاصة - إذ يحسنون القراءة و الكتابة بين سكان أميين في أغلب الأحيان ويكتبون تعويذات أو "أحجبة" ويشرفون على تنشيط جمعيات دينية من المؤمنين، يؤدون مختلف الشعائر التعبدية و يسهرون للحفاظ على الحد الأدنى من التواصل مع الفرائض القانونية للإسلام .

و من ميزاتهم " الاندماج في جماعات سكانية ذات ثقافة شفاهية محضة من خلال :

1 . اعتناق معتقداتهم .

2 . السكوت عن طقوس موسمية وثنية أو ضعيفة الطابع الإسلامي .

3 . لعب دور الوسيط الفعال بين مختلف العشائر و العائلات أثناء الصراعات العديدة"[18].

و الحقيقة أن المرابطين (أعلام روحيين صوفيين، زعماء إخوانيات، شخصيات كارسماتية) شرعوا منذ القرن الثالث عشر [19] في تأطير جماعات سكانية شديدة البعد عن كل سلطان مركزي (بلاد البارود) وحريصة على استقلاليتها، فكانت تحركاتهم تأخذ بعين الاعتبار موازين القوة المتغيرة بينهم وبين السلطان المركزي، فيفرضون خياراتهم عندما يضعف هذا الأخير، ثم يعودون إلى أكثر مرونة عندما تقتضي الضرورة ذلك .

ب.2.2. المرابطين وعلاقتهم بالسلطان العثماني :

لقد كانت مجمل خيارات السلطان العثماني ذات جدوى ما دام الأمر يتعلق بالجهات أو المناطق الخاضعة - بلاد الترك - لكنها تعرف أبعاد أخرى الفشل وعدم الفعالية عندما يتعلق الأمر بمناطق العصيان - بلاد البارود - هته الأخيرة التي امتزج اسمها بالأرياف و التي يشكل سكانها حسب C.A.Julien [20] الأغلبية إذ تتراوح نسبتهم بين 90 و 95 % من مجموع السكان ويتوزعون في المناطق الجبلية، السهلية، الصحراوية .

إذا حاولنا تصنيف هؤلاء السكان حسب علاقتهم بالسلطان العثماني فإننا نجد أساسا : **فئة قبائل المخزن**، وهي موالية للسلطان العثماني و يتمثل دورها في [21] :

جمع الضرائب المقررة على الأهالي و مساعدة الجيش في إخماد حركات التمرد و العصيان التي كانت تقوم بها بعض القبائل، وفي المقابل تتمتع قبائل المخزن ببعض الامتيازات كإعفائها من دفع الضرائب، ما عدا تلك التي أقرها الإسلام "كالزكاة و العشر" .

. فئة القبائل المتمردة : وهي القاطنة أو المقيمة في المناطق الجبلية و الصحراوية و قد سمح لها موقعها الجغرافي بأن تعيش شبه مستقلة عن السلطان المركزي و قد عرفت بالتمرد و العصيان المنتظم .

. فئة الأسر الكبيرة : المتواجدة في أماكن عدة كبجاية، جيجل، قسنطينة...إلخ و كانت هذه الأسر تتمتع بنوع من "الاستقلالية"، ويمكن إدراج ضمن هذه الفئة الأسر الدينية التي كانت تقوم بدور الوساطة بين القبائل المتمردة و السلطان المركزي .

و عبر NOUSCHI و آخرون [22] عن محاولات التماص من السلطان المركزي بتأثير ما أسموه "نزعة اللامركزية " من خلال مثال انتفاضة التجمع الأخواني للدرقاوة على باي وهران واتهام هذا الأخير : بالتعامل مع القوة الكافرة .

- تبجيل رجال الأعمال اليهود والمصالح الأجنبية على الجزائريين المسلمين.
- التسبب في عدم المساواة بين المسلمين عكس رسالة القرآن ...إلخ .

• إثقال كاهل الأهالي بشتى أنواع الضرائب الغير قرآنية (أي تلك التي لم يقرها الإسلام) مثل الخرج و الغرامة .

• كانت الأولى تدفع من طرف غير المسلمين فقط وهو عبارة عن كراء الأراضي ثم أصبحت فيما بعد - خاصة مع تدهور الأوضاع الاقتصادية في أواخر العهد العثماني - إجبارية على كل السكان.

. أما الثانية أي الغرامة فهي تدفع من طرف القبائل مقابل تواجدهم في أراضيهم وقد أدت عمليات جباية الضرائب من طرف الجباة و الجنود المأجورين- و المستعملين العنف في أغلب الأحيان - قصد استدراك العجز المالي الذي كانت تعاني منه الخزينة خاصة بين فترة 1800 - 1830 إلى انتشار حركة تمرد و انتفاضات في عدة جهات من البلاد [23] منها:

. انتفاضة القبائل (1804 - 1810) .

. الدرقاوة في شرق وغرب البلاد (1804 - 1805) .

• النمامشة في الأوراس (1818)، التيجانية في الجنوب الغربي (1818) وادي سوف في الجنوب (1824) .

و الظاهرة الملفتة للانتباه هي أن معظم و اخطر الانتفاضات التي عمت مختلف أرجاء البلاد في مطلع القرن 19 كان على رأسها قادة دينيين من مرابطين، شرفة أو شيوخ الزوايا على رأس تجمع من الأتباع و الإخوان، يعيدون النظر أو يشككون في مشروعية السلطات المحلية (كالقياد) أو السلطات الجهوية (كالبايات) أو السلطات المركزية (كالدايات) لذا كان هم هذه السلطات هو ربح ثقة أكبر عدد ممكن من مرابطين القبائل فتقدم لهم - مثلما كان يعمل به في بلاد الترك - الهدايا و الحبس و حتى إعفائهم من الضرائب إذا تطلب الأمر، في المقابل يضمن المرابطين التواصل أو الاتصال بين السلطات المركزية و المتمردين " إما من خلال تزويد الأوائل برخس تضمن لهم عبور " المناطق المحرمة " دون ضرر أو من خلال التفاوض حول كل القضايا العالقة، وحين تشب معارك يعمل المرابطين على حماية ظهر الأتراك المنهزمين و حماية الأهالي من تجاوزات الأتراك في حالة تفوقهم"[24].

لقد حكمت التجاوزات على بعض من المرابطين و التسيب في حقهم من طرف الأتراك باستحالة أو صعوبة الاعتماد عليهم – مستقبلا - كاختصاصيين في تأطير جماعات سكانية .

لذا لم تكن انتفاضات الإسلام الاخواني أو المرابطي - حسب تعبير J.C.Vatin - مجرد حركات عابرة وإنما حركات سياسية دينية ساخطة على السلطان المركزي و لم تكن معارضة

المذهب المالكي للمذهب الحنفي وإنما الأنظمة الدينية الرافضة لتوسع القهر السياسي والمالي بالجزائر وإتباعها قسنطينة، مدية، معسكر ثم وهران .

و المتأمل في السياسة الدينية للأتراك إبان الحكم العثماني في الجزائر وفي تعدد خياراتها - من بلاد الترك إلى بلاد البارود - يلاحظ غياب هيئة موحدة مركزية تأخذ على عاتقها التنسيق و التوجيه مما نتج عنه شبه فوضى تترجمت في تشابك و تداخل الصلاحيات، جعل من اتخاذ القرارات موحدة يكاد يكون أمر مستحيلا أمام الحرية المطلقة التي يتمتع بها الدايات و البايات في مقاطعاتهم الخاصة وأمام غياب أي مراقبة ! وقد أعطى Boyer [25] صورة حية على هذا الواقع قائلا : " نجد البايات - التي ترتبط وضعيتهم ووجودهم حتى بحجم الأموال المدفوعة - يعتمدون عموما أو يختارون الضغوط المالية، أما الدايات فان خياراتهم وتوجيهاتهم اكثر علوا كبقاء سلطتهم على المرابطين المستخدمين لدى القبائل و احتكارهم (أي الدايات) للحج".

هذا على مستوى التنظيم، أما على مستوى التصور و التوجه العام فلنتركه لعبد ا العروي قصد التقييم " لقد أضحى - في بداية القرن التاسع عشر - طابع الاغتراب و الضعف و العزلة يميز سلطان الدايات، ولم تكن الأقلية التركية المتقوقعة على ذاتها تهتم بداخل البلاد إلا من خلال تواجد عسكري في خدمة، جباية، متزايدة الثقل، أما سياسة الدعم لزعماء الاخوانيات و بناء المساجد لم يكونا قصد التربية، و إنما لتهدئة الأوضاع..." [26].

المبحث الثاني : الفترة الاستعمارية

اتضح من الفترة العثمانية أن زعماء الاخوانيات من صوفيين و مرابطين ما فتئوا منذ القرن الثالث عشر (ق13) في تأطير جماعات سكانية شديدة البعد عن كل سلطان مركزي و حريصة على استقلاليتها لذا فقد شكلت لفترة طويلة هيئة عليا للسلطة وقوة للضبط الاجتماعي، لا تتردد في التعبير عن عصيانها و سخطهما كلما استدعت الضرورة ذلك، كما رأينا ذلك مسبقا فكانت دائما محل غليان شديد إلى درجة دفعت أحد الباحثين للقول : "لم تقضي الضغوطات الخارجية و لا التخلف التاريخي على الايالة (La Regence) بقدر ما زادت في تدهوره الصراعات الداخلية التي تغذيها التجمعات الدينية الرافضة للنظام المركزي و التي لم تكن قادرة على تضافر جهودها قصد قلبه" [27].

و قد عجلت تلك الانتفاضات و ذلك الغليان بانهيار الحكم العثماني مع فشل كبار المرابطين و كبرى العائلات ذوي الجاه الديني فرض و جودها لمدة طويلة و كافية - أثناء عملية رفض التبعية للمركز - على مجموع التنظيمات المنافسة، فقد تحاول الطريقة نفي السلطان أو قلبه لكن لا تحاول تعويضه !

الشيء الذي حدث فعلا مع مطلع القرن التاسع عشر (1830) و النفوذ أو الاستعمار الفرنسي، لقد شهدت هذه الفترة مع الأمة الكاثوليكية الغازية أكبر عملية تفكيكية، لأهم التنظيمات الاجتماعية و كبرى المؤسسات التي كان يقوم عليها المجتمع الجزائري، ومن بين تلك التنظيمات التنظيم الديني و هياكله المالية باعتباره محل بحثنا واهتمامنا، ولن يتأتى لنا فهم كل حلقات هذا المسلسل إلا عبر محاور عدة :

محور قضية الحبس، محور قانون La Senatus Consulte، محور استقلالية شؤون العبادة.

أ. قضية الحبس :

أ.1. أصولها التاريخية :

يرى " محمد كرد علي" [28] أن العرب القدامى يجهلون هذه المؤسسة مما يدعو إلى الشك بأن المسلمين قد استلهموها من المؤسسات الخيرية للبيزنطيين، غير قابلة للتملك فهي تحت رعاية و إدارة الأساقفة .

و يرجع أول وقف في الإسلام إلى "مخيرق"، إذ يحكى أن أحد شهداء معركة أحد يدعى "مخيرق" ترك قبل موته للرسول (صلى ا عليه و سلم) كل أملاكه ليتصرف فيها كيف ما يشاء،وقد أودع الرسول هذه الأملاك كحبس في المدينة و منذ ذلك العهد أصبحت الأملاك أو الخيرات المكونة كحبس أو وقف غير قابلة للبيع أو للتوريث أو للهبة .

هناك رواية أخرى ذكرها السيد السابق : "عن ابن عمر رضي ا عنهما قال : أصاب عمر ابن الخطاب أرضا بخيبر فأتى النبي (صلى ا عليه و سلم) يستأمره (يستشيره) فيها فقال رسول ا ، أني أصبت أرضا بخيبر لم اصب مالا قط هو انفس عندي منه فما تأمرني به ؟ فقال له رسول ا (صلى ا عليه و سلم) : إن شئت حبست اصلها (وقفت الأصل و تصدقت بالريع) و تصدقت بها، فتصدق بها عمر : إنها لا تباع ولا توهب و لا تورث، وتصدق بها في الفقراء وفي القربى، وفي الرقاب وفي سبيل ا و ابن السبيل والضيف،لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف و يطعم غير متمول (أي غير متخذ منها ملكا لنفسه)" [29].

وكان هذا أول وقف في الإسلام، وتتمتع مؤسسة الأوقاف لدى المحدثين بمكانة واحترام كبيرين إلى درجة أن المشرع يقول في حقها "شرط الوقف كالنص الشرعي" إلى جانب مأثورات عديدة منها : "من مات ولم يترك أو يوصي بوقف أو حبس كمن مات وقت الجاهلية"[30].

أ.2 . تعريفها :

. الوقف في **اللغة :** الحبس يقال ؛ وقف يقف وقفا أي حبس يحبس حبسا .

. في **الشرع :** حبس الأصل و تسبيل الثمرة ؛ أي حبس المال و صرف منافعه في سبيل ا .

فالوقف هي تلك الممتلكات – من أراضى، بنايات، ثمار...إلخ – جاهزة الاستغلال قصد عمل خيري و قد يضعها صاحبها – أو أصحابها - كحبس قصد مرضاة ا ، فيمنع وراثتها، بيعها، شرائها إلى الأبد ولا يمكن التصرف والتمتع إلا بخيراتها و ثمارها.

. وينقسم إلى قسمين [31] **:** إذا كان الوقف على الأحفاد أو الأقارب ومن بعدهم إلى الفقراء فيسمى هذا بالوقف الأهلي أو الذّري، أما إذا كان الوقف على أبواب الخير ابتداء، فيسمى بالوقف الخيري.

وقد وظف الحبس الأهالي في الجزائر مثلا قصد تعزيز العائلة الأبوية من خلال تكوين حبس لصالح الذكور فقط مع إقصاء الإناث، إلا انه حسب H..VANDEVELDE "توظف إمكانية تكوين الحبس بالجزائر في اتجاه معاكس قصد توفير أدنى شروط الوقاية و العدالة : إذ جرت

العادة في بلاد القبائل مثلا أن تمنع الأنثى الميراث، ولكن في المقابل تكون حبس لصالحها و بالتالي يسمح لها - عن طريق مثل هذه الحيل - من المشاركة في الإرث"[32].

و الجدير بالملاحظة أن تكّون الحبس -في الجزائر- يتم حسب المذهب الحنفي كون المذهب المالكي يمنع، حرمان الإناث من الميراث وذلك من أجل الحفاظ من خلال الحبس على وحدة الأرض ضمن العائلة وحمايتها من التجزئة و الضياع .

أما الوقف أو الحبس الخيري فقد عرف مشاركة فعالة في شتى الأعمال الخيرية، التعليمية و الصحية رغم بعض المساوئ المرتبطة بسوء التسيير (انظر الحقبة التركية)، فقد وضعت مساكن و بنايات و حقول في خدمة المساجد، حيث كانت توزع محاصيل النخيل - من التمور مثلا - على الأئمة فيوزعونها بدورهم على الطلبة من حفاظ القرآن، إلى جانب الفقراء، الأرامل و اليتامى و تذهب عائدات أخرى للحبس أو الوقف الأهلي إلى الزوايا تعني باستقبال المسافرين و سد احتياجات القائمين عليها أيضا إلى جانب الفقراء و المساكين ...الخ، وضلت مؤسسة الحبس إحدى أهم الهياكل المالية للتنظيم الديني خاصة إلى أن ظهرت جحافل De Bourmont لأول مرة .

أ.3.اضمحلال الحبس :

عندما استولت فرنسا على أملاك الداي عام 1830 تعهدت و التزمت على لسان De Bourmont في 5 جويلية من نفس السنة "باحترام ممارسة الديانة الإسلامية أو الرسالة المحمدية و بعدم المساس بحرية الأهالي تجاه ديانتهم ملكياتهم، تجارتهم وصناعتهم"[33].

لكن لم يدم هذا التعهد طويلا حتى أمضى اللواء CLAUZEL قرار بتاريخ 8 سبتمبر 1830 يجمع بمقتضاه أملاك الداي و البايات و الجمعيات الخيرية و تظم إلى الدولة الشيء الذي أثار سخط الأئمة والمفتين فأضيفت الفقرة التالية لنفس القرار "وتبقى الخيرات الموجهة لمكة و المدينة تسير من طرف المسلمين تحت إشراف و مراقبة الحكومة الفرنسية"[34].

و تلي هذا القرار الذي لم يعمر طويلا قرار آخر بتاريخ 7 ديسمبر 1830 أمرت بمقتضاه إدارة الأملاك و إيرادات مكة و المدينة - كانت الحبس و الأوقاف تسمى كذلك من طرف الإدارة الفرنسية - قصد تسييرها و اخذ على عاتقها، كل المصاريف التي كانت تعمل تلك البيانات على دفعها إلا أن هذا القرار، لم يكن ساري المفعول سوى في عنابة ووهران دون الجزائر .

و حسب المقرر Le Comte d'Hambersart [35] فإن الأمر يتعلق بأموال معتبرة، إذ تملك تلك المؤسسات (الحبس) في الجزائر 2601 مبنى أي اكثر من نصف المباني الموجودة في كامل المدينة، ما يقارب 149 مبنى في وهران و 91 في عنابة، أما الممتلكات التي توجد خارج المدن فإن أهاليها يبقون مجهولين .

إن هذه القرارات قد داست و أزالت أحد أهم واقدس ركن للحبس و المتمثل في عدم جواز ضمه أو الاستحواذ عليه Inalienable من أي طرف كان خاصة من طرف أمة تنتمي إلى غير الإسلام، الأمر الذي تنبه له الكثير من الباحثين لذا يقول NOUSCHI و آخرون " لم تكن الأملاك و لا الديانة محفوضتان فقد كرس قرار De Bourmont منذ 18 سبتمبر 1830 حجز أملاك المطرودين من الأتراك الجزائريين و أملاك الإعانة الإسلامية "مكة و المدينة" إضافة إلى أملاك الحبس الموجهة للسهر على خدمة شؤون العبادة و التعليم القرآني من خلال ضمها بكل تعسف إلى أملاك الدولة و التي لم تكن - حسب القضاء الإسلامي- تجوز إلى الكفار أو قابلة أن تكون تحت وصاية غير المسلمين" [36] .

أ.1.3. مبررات عملية حجس أملاك الحبس :

لقد بررت هذه العملية بمبررات شتى أمام التدهور الخطير الذي عرفه التنظيم الديني و ما يلحقه من ميادين مرتبطة به عضويا كالتعليم .

و من أبرز هذه التبريرات " سوء التسيير" الذي لوحظ على القائمين والمسيرين لأملاك الحبس من وكلاء (جمع وكيل) إذ اتهموا بتحويل أجزاء هامة من خيراتها إلى صالحهم الخاص لذا أخذت الإدارة الفرنسية على عاتقها هذه المهمة من أجل وضع حد لهذه الأعمال!؟؟

هذا ما يملئ به إسماع العامة من الناس إلا أن الحقيقة اعمق من ذلك بكثير وتظهر أحيانا عبر كتابات أو تصريحات كبار القادة كتلك التي نجد فيها اعتراف ضمني بأن مثل هذه الخيارات أملتها عوامل سياسية : " كنا في حرب ولم تكن الجزائر في سلم وكان من الخطورة ترك بين أيدي أعدائنا إرادات كان يمكنها تزويد كنزهم الحربي" [37] .

نفس التخوفات نجدها في مقطع من رسالة URBAIN أو DAUMAS حوالي (1849- 1850) " ...قد سلمت إدارة عائدات المساجد إلى دهاه متعطشين يحولون لفائدتهم الكبر جزء من عائداتها لذا أجبرنا - بعد فترة قليلة - على تسييرها بأنفسنا لأننا لم نكن لنترك إدارة مثل تلك الحسابات الهامة لرجال دين يملئهم الشك نحونا..." [38].

إن الشك من رجال الدين و التخوف من كل ما هو ديني كان يشكل عنصر هام في ابرز التدابير والقرارات التي تتخذها الإدارة الفرنسية إن لم نقل جلها و يبدوا أن أصحاب هذه القرارات جاؤوا إلى الجزائر ولم يفرغوا من أذهانهم حيثيات الثورة الفرنسية هذا ما ذهبت إليه Y. De TURIN و تأكده لنا في قولها : "إن الذين غزو الجزائر عام 1830 قاموا بعمليات إسقاط - على ما كانوا يعتبرونه " اكليروس إسلامي " - كل تلك الأحاسيس و الممارسات التي اتخذوها إزاء الاكليروس الفرنسي باعتبار ذكريات الثورة - لعام 1789 - لا تزال حاضرة بالنسبة للعديد منهم فعملية حجز أملاك الكنيسة في فرنسا ارتبطت بذكريات الشباب بالنسبة للعديد منهم، أما نتائجها فقد رافقتهم في الكبر، فقد أراد الثوار - من خلال بيع أملاك الكنيسة – الوصول أو إصابة قوة وضمان عائدات للخزينة وبنفس الكيفية واجه أحفادهم مشكل الأملاك الدينية الإسلامية أو أملاك الحبس وهم يتصورون أن نتائجها سوف تكون مماثلة لتلك التي عرفتها فرنسا متجاهلين مآل تلك العائدات و الآثار المترتبة عن مثل هذا القرار (ضم أملاك الحبس إلى أملاك الدولة)" [39].

- لكن هل أدت نفس التدابير إلى نفس النتائج ؟
- بصيغة أدق هل حققت الإدارة الفرنسية ما كانت تصبوا إليه من وراء هذه العملية ؟

أ.2.3. نتائجها :

لنترك Alexis De Tocqueville يقيم هذه النتائج عبر تقريره لعام 1847 و الذي قدمه رسميا عام 1848، كان بمثابة ناقوس خطر ينتقد فيه الحالة السيئة المرتبطة بأمور العبادة قائلا " يمكنني القول دون خوف وأنا متيقن بأنه لن يعارضني أحد بأن شؤون العبادة الإسلامية -CULTE- قد أصابها مرض من جراء قرار غير عادل وغير سياسي (يقصد قرار ضم الحبس) فهوت إلى حالة من البؤس غير مشرفة لنا و لكل الحضارة " [40].

وفي نفس التقرير الذي تقدم به عام 1848 أكد Alexis De Tocqueville أن مداخيل الحبس لعام 1847 بلغت 400 ألف فرنك و قد اختلست الإدارة من هذا المبلغ 200 ألف فرنك أي النصف، ولنا أن نتساءل : ما جدوى أخذ الإدارة الفرنسية على عاتقها تسيير أملاك الحبس و منع الوكلاء من كل محاولات الاختلاس إذا كانت الإدارة الفرنسية نفسها قد اختلست نصف مداخيل سنة 1847 ؟!!

أما فيما يخص احترام الديانة الإسلامية يكفي أن نعرف حسب Claude Bontems [41] من مجموع 13 مسجد كبير (جامع) و 109 مسجد صغير، 32 مصلى، 12 زاوية كانت عام

1830 في الجزائر لم يبق منها سنة 1862 سوى 4 مساجد كبيرة (جامع) 8 مساجد صغرى و 9 مصليات و أحسن صورة أو شهادة عن هذا التقلص الرهيب لاماكن العبادة قدمت من طرف السيد : حمدان بن عثمان خوجة الجزائري : "...عندما كنت عضوا مستشارا في البلدية إبان حكم DeBourmont طلب منا شيخ البلدية "Genty de Bussy" أن نسمح له بتحويل المساجد إلى مستشفيات للجنود، قائلا لنا : انهم لم يجدوا أي مكان يسكنون فيه أثناء فصل الشتاء. فأجابناه بان هذه البنايات لها خصائص و وظائف لا يمكن أن تتغير و نحن لا نوافق على ذلك و لا نرضى به طائعين . إذا أردتم أن تستولوا عليها بالقوة فإننا عاجزون عن حمايتها منكم و بعد بعض المحادثات رفض اعتراضاتنا و استولى على المساجد ظلما و عدوانا"[42].

لكن من النتائج غير المنتظرة من طرف الإدارة الفرنسية : العودة القوية للزوايا لقد اتضح للسلطة الفرنسية - بعد فوات الأوان - انه بالقضاء على التنظيم الديني في المدن و هياكله المالية عـزززت الزوايا من الداخل باستقبالها كل الرافضين أو المتمردين الذين استرجعوا -بعيدا عن المناطق الحضرية المراقبة من طرف الجيش الفرنسي- حرياتهم المفقودة لذا سارعت الإدارة الفرنسية بتوجيه أجهزتها للمراقبة و أسلحتها الثقيلة صوب الزوايا التي أصبحت حسب Le Duc d'Aumale مراكز الانتفاضة، أما بالنسبة لـ Blangini فهي مراكز مؤامرة، تنعت كذلك باعتبارها المركز المتحرك لكل تجمع إخواني، بحضورها الديني أساسا تتميز بخدماتها المتعددة، فهي تشمل - عادة - ضريح صالح و مؤسس الطريقة الإخوانية، و أحيانا مسجد للصلاة ولإلقاء الخطب وهي أيضا بيت للتدريس و التربية أين يعلم " الطلبة " اللغة العربية الفقه، الحديث، حفظ القرآن زيادة علي إمكانية إيوائهم في غرف خاصة للمبيت، إلى جانب خدماتها الاجتماعية المتعددة : تمريض حماية إعانة، تصدق، الفصل في كل أنواع الشجارات...الخ.

هذه المؤسسة المتعددة الوظائف و المترامية الأطراف عبر كل أنحاء القطر الجزائري زادت من مخاوف القادة العسكريين القائمين على جس نبض كل تحركات أو نشاط غير مسموح به وفي هذا الصدد يتساءل القبطان De Neveu تارة "... بما أن الجزائر مقسمة إلى مقاطعات دينية، وبما أن الزاوية هي أيضا مدرسة ألا يستحق أسقف و ناظر في نفس الوقت مراقبة خاصة" [43] يقصد هنا مراقبة التأثير المزدوج لرجل الدين - المعروف بعدائه و بتزعمه عدة ثورات - و للمدرس .

و تارة أخرى يلاحظ نفس الشخص "هاهي شبكة تحيط الجزائر بالكامل كما تحاط فرنسا بالأسقفيات" فالمتهم الرئيس هنا كما يقول Blangini : هؤلاء المسؤولين عن الاضطرابات" الطلبة و مرابطهم "الزوايا" وبناء عليه فكرت الإدارة الفرنسية في إنشاء مدارس يتخرج منها - من الأهالي - موظفين يقومون على شؤون العبادة و القضاء، بكلمة واحدة يتخرج الرجال الذين لهم قسطا وافرا من التأثير على بني جنسهم في الوقت الذي تفلت عملية التأثير من كل مراقبة " فعالة " من طرف الإدارة الفرنسية .

وقد تجسد هذا في مرسوم 1850 القاضي بإنشاء ثلاثة مدارس في : الوسط (بليدة أو مدية)، الشرق، الغرب، (تلمسان أو مستغانم) تلقن تعليم تقليدي يشرف عليه رجال مختارون من طرف قادة المقاطعة بناءا على علمهم و "تفهمهم" (يجب أن نفهم ذهنيتهم السياسية) و يتقاضون مقابل مشرف.

إلا أن تأسيس هذه المدارس كان يرمي إلى : إحداث منافسة فعالة للزوايا هذا ما يعترف به Le Duc d'Aumale "بهذه الكيفية نقلل من التأثير السيئ للزوايا الواقعة خارج دائرة تحركاتنا المعتادة" (44).

ولم تكن هذه التدابير الأخيرة لتتناقض مع التعليمات التي إعطاءها NAPOLEON III - قرار 30 أفريل 1851 (45) - قصد إعادة تنظيم شؤون العبادة الإسلامية بعد التحفظات المسجلة و الحوصلة السلبية التي قدمها Alexis de Tocqueville .

لقد حان الوقت بالنسبة للإدارة الفرنسية الاعتناء اكثر بالديانة الإسلامية الممارسة من طرف 9/10 السكان والتي تحتل مكانة أدنى -لدى الإدارة الفرنسية- من تلك التي تتمتع بها الديانة اليهودية مثلا باعتبار أن هذه الأخيرة وضعت تحت العناية المباشرة للدولة منذ عام 1845.

ولم تكن إعادة تنظيم شؤون العبادة تعني بالنسبة للسادة الجدد الرجوع إلى التنظيم الأصلي وإنما تشديد وجودها و فرض تنظيما خاصا بدأ بإرساء القواعد الأولى "لأكليروس رسمي" محاف و مكون في مدارس خاصة كما أمر بذلك مرسوم 1850 بحجة " منافسة فعالة للزوايا" .

و قسم - بناءا على ما سبق - الطاقم المشرف علي المرافق الدينية أو "لأكليروس الرسمي" إلى فئتين تخضع إلى عامل هرمي - سلمي وهي فئة الموظفين الكبار وفئة الموظفين الصغار .

. الفئة الأولى : فئة الموظفين الكبار و تشمل : مفتي يعين على مستوى مقاطعة يكون فيها المسؤول الأول على شؤون العبادة، يليه مباشرة و تحت أوامره نجد أئمة يقودون الصلاة و يشرفون على باقي النشاطات الدينية زيادة على بث كل التعليمات المتلقاه من فوق .

. الفئة الثانية : فئة الموظفين الصغار: أعضاءها موزعين-كما نص عليه منشور 17 ماي 1851 [46] - حسب أهميتهم من الأكبر إلى الأصغر نجد : المدرسين المكلفين بالتعليم العالي في مساجد الدرجة الأولى الباش حزابين : مكلفين بالإشراف على قراءة القرآن الحزابين أو القراء، الباش مؤذن مكلف بشؤون النداء للصلوات الخمس في المسجد الكبير بالجزائر، المؤذنين، ثم الطلبة المؤهلين للقيام بوظائف دينية مستقبلا .

وقد تعرضت المساجد إلى التصنيف و التقسيم حسب معيار سلمي إلى خمسة (5) أقسام:

- المساجد الرئيسة أو الدرجة الأولى .
- المساجد الواقعة في مدن ذات كثافة سكانية (من المسلمين) وبها منابر لإلقاء الخطب.
- مساجد ذات المنابر الأقل أهمية .
- مساجد دون منابر .
- المصليات الصغرى .

أما قانون 16 جوان 1851 حول تأسيس الملكية فقد كرس عملية الاستيلاء على الحبس من خلال إدماجها في مجال الدولة و أصبحت هذه الأخيرة تأخذ على عاتقها المصاريف المتعلقة بشؤون العبادة كالمبالغ المخصصة للاعتناء بالمباني الدينية و دفع أجور كل المستخدمين .

ولم تقف الإدارة الفرنسية - في عملية أحداث منافسة فعالة للزوايا - عند هذا الحد وإنما لجئت عبر قرارات قانونية إلى ضرب القواعد المادية و الاجتماعية للتجمعات الإخوانية والتي كانت الزوايا تمثل قلبها النابض، تلك التي بدأت تتضرر بفعل الاستيلاء على الحبس باعتبار أن هذه الأخيرة توفر جزء هام من مداخيل الزوايا بعد الزيارات و بعض الممتلكات البسيطة الأخرى، وكانت الضربة القاضية مجسدة في قانون Cenatus Consulte .

ب. محور Senatus Consulte لـ : 1863 :

ب.1. غاياته :

إن هاجس مسالمة الجزائر "Pacification de l'Algérie" كان اكبر اهتمامات الجيوش الفرنسية و الإدارية نظرا لحدة العصيان أو المقاومة و وتيرة الانتفاضات التي كانت من ورائها العديد من القبائل .

لذا قام الاستعمار الفرنسي بتجريد معظم الأهالي من أراضيهم لصالح المعمرين الأوروبيين، فالقوانين الجديدة كانت بمثابة وسائل حربية موجهة إلى تقسيم الأراضي - التي كانت موحدة

و جماعية - لجعلها أملاك خاصة، هذا من شأنه تقليص العصيان والمقاومة من خلال تفكيك القبيلة والسماح للسكان الجدد من الأوروبيين امتلاك أجزاء هائلة من أراضى الوطن و حسب BOURDIEU - SAYED " فإن Cenatus Consulte يسمح للسلطات الاستعمارية بتفكيك وبعثرة القبيلة التي كانت الحاجز الأساسي أمام مسالمة الجزائر"[47].

أما بالنسبة للمستعمرين فإن الغاية الأولى من Cenatus Consulte هو القضاء على المشاعية العربية و إبدالها بالملكية الفردية الخاضعة للبيع و الشراء كباقي السلع الأخرى في السوق .

لذا يقول CH.AGERON "ما إن توجد الملكية الفردية في القبيلة إلا و يسهل دخول الأوروبيين بسرعة فيجدون الأرض التي كانوا في حاجة إليها و اليد العاملة التي تنقصهم" [48].

ولن يأتي ذلك إلا من خلال فك النظام القبلي في الأرياف و تأسيس ما يسمى La Commune Arabe ترتكز أساسا على وحدة الدوار .

وقد طبق Cenatus Consulte الأول أو الكبير [49] على 372 قبيلة كانت تحتل اخصب الأراضي التّل فقسمت إلى 667 دوار.

أما Cenatus Consulte الثاني أو الصغير لعام 1887 أدي إلى تقسيم أو انفجار 224 قبيلة إلى نحو 349 دوار .

وقد قدرت نسبة الأراضي -الخصبة و ذات المراعي الجيدة- التي تعرضت بين (1863- 1870) إلى قانون Cenatus Consulte نسبة 14 % [50]من مجموع أراضى الأهالي أي قرابة مليون (1) هكتار .

و في الفترة ما بين (1887-1934) تعرضت 337 قبيلة إلى التقسيم و الانفجار أي نحو 529 دوار ولم ينجوا من هذه العملية سوى 19 قبيلة بقت على حالها إلى غاية 1934 .

أما في الفترة ما بين (1863-1934) فقد الجزائريين متوسط 2.4 % من أحسن أراضيهم ومراعيهم[51].

ب.2. نتائج تطبيق Le Cenatus Consulte :

لقد كانت أهداف Cenatus Consulte لـ : 22 أفريل 1863 واضحة :

- فك النظام القبلي .
- القضاء النهائي على الأراضي (أراضى الأهالي طبعا) .
- إبقاء جزء صغير منها - كملكية خاصة فقط - للجزائريين .

- تخصيص الباقي لغرض استقبال المهاجرين الأوروبيين .

ما إن تمت عملية فك البنيات " التقليدية" - التي طالما اعتبرت الحاجز الرئيسي أمام زحف الاستعمار - حاولت الحكومة الفرنسية تحت نابليونIII من زرع البنيات الإدارية الاستعمارية على أنقاض التنظيم الاجتماعي - السياسي التقليدي وهي عملية تهدف إلى " التمهيد لإرساء النسق السياسي - الاقتصادي بدل النسق السياسي - العسكري" [52].

و منذ 1880 بدأ الاستعمار يستقر بأراضيه المستغلة و جهاز الإدارة و المراقبة خاصة بعد أن خلقت وحدة جديدة : الدوار، ولم تكن مثل هذه التقسيمات تتبع التمفصل الطبيعي للمجتمع التقليدي، وبما أن هدف Cenatus Consulte هو فك النظام القبلي فإن الأرض - ووحدتها أساسا- لم تنجو من هذه العملية باعتبارها تشكل لدى قبائل المرابطين مثلا الأساس المادي للحياة الدينية و للتنظيم السياسي إلى درجة أن الأراضي المشتركة كما يقول أحد الباحثين" تجمع - عبر خدماتها و حمايتها من كل محاولات الاحتلال - وتربط بين الأجزاء الكثر من الوحدة التي تجسدها مؤسس القبيلة" [53].

لذا فقد حافظت أغلبية القبائل المرابطين على إستمراريتها لغاية أواخر القرن التاسع عشر (ق19)، أي قبل دخول Cenatus Consulte حيز التنفيذ واتضح من القبائل التي اندثرت أن الصبغة المرابطية مرتبطة بمدى قدرة القبيلة على الاستمرار و البقاء .

لقد انفجرت البنيات التقليدية و حطّم قانون Cenatus Consulte لعام 1863 السادة الكبار ومعها العديد من العائلات الدينية و التقليدية و قد خضعت التجمعات الاخوانية إلى الضغوط الاستعمارية أو تفاعلت معها حسب الظروف و بدى جليا غياب وسطاء دينيين مستقلين ذوي مشروعية ذات طابع ديني.

فأصبحت الجماهير يتيمة من زعمائها الطبيعيين الذين اجتثوا واقتلعوا من جذورهم و أعلن S.C "نهاية" تأطيرها إضافة إلى كل الظروف الاقتصادية الأخرى التي حولت حياة سكان الأرياف.

إن التدهور السريع و الحالة المزرية التي عرفتها الأرياف منذ 1863 تترجم بافتقاد التجمعات الاخوانية كالرحمانية في الشرق - التي شاركت في ثورة 1871 للقبائل الصغرى - الطيبية في الغرب، التيجانية في الجنوب قرابة ثلث 1/3 أتباعها، زيادة على تقلص نسبة إتباعها من 300 ألف عام 1910 إلى 200 ألف عام 1934 [54].

هذا النزيف الذي ترجع أسبابه أساسا إلى جملة من الصعوبات الاقتصادية التي أفقرت الأرياف وفتحت الأبواب إلى الهجرة السكانية كتلك التي عرفتها سنوات 1920 و 1930 إلى جانب

انضمام بعض زعماء الزوايا (كالتيجانية) إلى صف القوة الاستعمارية و حتى التحالف معها وتدعيم سياستها، الأمر الذي أطاح بسمعة المرابطين و الشرفاء لدى الجماهير أو الأتباع فتقلص الطلب عليهم و ضمرت شيئا فشيئا الكثير من خدماتهم أو وظائفهم الدينية و الاجتماعية خاصة وأن فرنسا كونت " اكليروس رسمي" متخرج من مدارس خاصة وفي مقدوره القيام بكل المهام القديمة كالتدريس، القضاء، الإمامة، التشفع الفصل ...الخ .

إن هذه الوضعية الجديدة أو هذا التقلب في مواقف العديد من التجمعات الاخوانية يبقى محيرا إذا لم تكشف أسبابه العميقة كالتي ذكرنا البعض منها سابقا .

فبعد أن كان الرفض و العصيان هي السمات الأساسية لتلك التجمعات جاء الوقت الذي أصبحت "المسالمة" و "التولي" هي السمات الجديدة ويقول Augustin Berque في هذا الصدد "حقا فإن المسيرة السياسية للمرابطين و التجمعات الاخوانية أمر يدعوا للدهشة فبعد أن قدمتهم كتب كل من Deppont et Coppolani, de Rinn, De neveu كأعداء ألداء لهيمنتنا، فقد اصبحوا اليوم متهمين بتعزيزها و مناصرتها (أي الهيمنة)" [55].

و لكن بعد هذا التساؤل " البريء" يأتي دور الاعتراف بحقيقة الأمر حين يقول" و قد أصبحت سياستنا - حوالي 1900- تعتمد جهرا على رجال الدين لقد استحوذنا على أبرزهم، لقد ساهموا ما بين (1914- 1918) في عملية " مسالمة الأذهان "إلا أن هذا الأمر قد أنهكهم، ويمكن ملاحظة - مع العشرينات 1920 - إشارات التدهور في بعض الجهات أما في الثلاثينات 1930 فإن الظاهرة قد عمت " [56].

إن إشارات التدهور التي يتحدث عنها A. Berque تشير إلى بداية ظهور الشروخ الأولى في السياسة الدينية للإدارة الفرنسية مع تقهقر سندها الرئيسي بعض من المرابطين و خاصة الدخول القوي لجمعية العلماء إلى "حلبة الصراع" أما التدهور الذي نريد أن نشير إليه - نحن - ظهر منذ أن أخذت الإدارة الفرنسية قرار :

1 . ضم أملاك الحبس للدولة .

2 . تأسيس مدارس خاصة قصد منافسة الزوايا أو القضاء عليها .

3 . تكوين " اكليروس رسمي" .

4 . تفكيك القاعدة الاجتماعية و المادية للتجمعات الاخوانية و المرابطين (خاصة تلك التي اشتـــهرت بعدائها للإدارة الفرنسية) من خلال تطبيق جائر لقانوني Cenatus Consulte.

و جاءت عوامل أخرى زادت الأمور اكثر تدهورا أبرزها : اندلاع الحرب العالمية الأولي التي تسببت في نزيف سكان الأرياف لصالح الهجرة - فرنسا خاصة - إلى جانب سنين الجفاف والإفقار العام من جراء الحرب .

كي لا نقسو على الذين حملوا لواء المقاومة و العصيان طويلا (المرابطين و التجمعات الاخوانية) فإن نفس هذه العوامل المذكورة، أفقدتهم كل أنواع السند الأساسية، فازدادوا ضعفا على ضعف، ويكفي أن ننقل ما كتبه في حقها أحد الاختصاصين "سوف ندلي برأي يذهب في عكس اتجاه الرأي العام السائد اليوم و هو أن إسلام المرابطين و الإخوانيات تحمل - لمدة نصف قرن على الأقل بعد الاستيلاء على الجزائر - أعباء المقاومة المستميتة التي لم يكن الإسلام الحضري عموما في مستواها..."[57].

جـ. استقلالية شؤون العبادة الإسلامية :

جـ.1. ظهور جمعية العلماء :

لقد شكل محور استقلالية شؤون العبادة الإسلامية أحد أهم مطالب جمعية العلماء منذ ظهورها سنة 1931 كيف لا ؟ وهي جمعية دينية، ثقافية ! تعمل على إحياء الثقافة العربية الإسلامية وبعثها من جديد في "أوساط المثقفين" عبر الصحف والجرائد في "الأوساط الشعبية" عبر الخطب والمواعظ و الإرشاد في "أوساط الشباب" عبر المدارس الحرة أو الخاصة و عبر نوادي مغلقة تتفرغ لأعمال الخيرات، الرياضية، النشاط الكشفي ...الخ .

لقد جاءت جمعية العلماء لتمثيل "الإسلام الحقيقي" من جديد بعد أن أصبحت فئة المرابطين منحازة إلى السياسة الفرنسية جهارا وبعد أن أظهر الموظفين الرسميين القائمين على شؤون العبادة أي " الاكليروس" جهلهم و فشلهم .

لقد عملت جمعية العلماء من أجل إفتكاك مشروعية دينية و ذلك من خلال محاربة كل مظاهر " إسلام الريف أو البدو" التي عرفت بها التجمعات الإخوانية و المرابطين والتي ينبذها "الإسلام الأرثوذكسي" الممثل في جمعية العلماء، إن هذا الأمر ليس بجديد .

لا يخفى عنا أن كل طائفة من الطوائف الإسلامية تدعى أنها تمثل "الإسلام الصحيح" دون غيرها وبالتالي فكل واحدة منها تشكل ما يدعى بالأرثوذكسية أي : الخط المستقيم و الصحيح، ولكنه مستقيم وصحيح فقط من وجهة نظرها، لا من وجهة نظر الطوائف الأخرى و يعود هذا الآمر حسب أركون إلى الوظيفة الإيديولوجية لكل دين . إذ يقول " فالدين يقع حتما في خدمة

الفاعلين الاجتماعيين الذين يتوزعون على الفئات المتنافسة من أجل ضمان السيطرة على الأملاك الرمزية التي لا يمكن اقتناص السلطة السياسية أو ممارستها بدونها " [58].

لقد طالبت جمعية العلماء مرارا بتطبيق مرسوم 27 سبتمبر 1907 القاضي بفصل الكنيسة عن الدولة كي يصبح ساري المفعول بالنسبة للديانة الإسلامية أيضا إلا انه، يبقى حبر على ورق ولم يغير من طبيعة الأشكال نظرا للرهانات التي كانت وراءه .

و لم يكن هذا المرسوم ليعيد للمسلمين مساجدهم و لا حبسهم - خاصة - التي تخدم شؤون العبادة رغم أن الفقرة الثانية من نفس المرسوم تنص على ما يلي" إن الجمهورية لا تعترف بأجرة و لا تتحمل مصاريف شؤون العبادة " [59].

بل زادت الإدارة في تعنتها و أبقت تحت سيطرتها شؤون العبادة الإسلامية التي أصبحت بمثابة جهاز إداري يمثل طاقمه مجموعة من المستخدمين يتم تعيينهم، دفع رواتبهم، ترقيتهم أو عقابهم! من طرف الإدارة الفرنسية مباشرة .

ولم تكن التعيينات إلى مناصب الإمامة أو الإفتاء أو القضاء تأخذ بعين الاعتبار الكفاءة، المقدرة أو مشورة المؤمنين، وإنما تعتمد على مقاييس أخرى تتمثل أساسا في : "الهدوء السياسي" (ويجب أن نفهم الطاعة و المحاباة)، الملف الإداري و المعلومات السرية، حول كل "مترشح" اكثر من ذلك لقد سمحت الإدارة الفرنسية لنفسها بعد الحرب العالمية الأولـــى (1914 - 1918) بتعيين مكافحين قدامى في مناصب ذات طابع ديني [60].

ويقول د. مغربي " لقد سارع الحكم الاستعماري بتأسيس مجلس للقضاء الإسلامي هدفه إصدار فتاوى في اتجاه المصالح الاستعمارية من جهة و مواجهة أو عرقلة - من جهة أخرى - العمل الوطني لبعض زعماء الزوايا الذين واصلوا مقاومتهم للمستعمر إلى جانب أئمة بعض المساجد التي بقت على حالها " [61].

وقد زاد العلماء في الإلحاح على تطبيق مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة مع ازدياد حرمانهم من المشاركة في الأشراف على شؤون العبادة وغالبا ما يرمون اللوم على أعضاء الاكليروس الرسمي القائمين عليها، والذين يختبئون وراء قرارات الإدارة الفرنسية باعتبارها الضمان الوحيد لتأثيرهم و رقيهم الاجتماعي !

فالحرب "حرب" مواقع، جمعية العلماء من جهة "بتكتيك" معين و أهداف محددة واكليروس رسمي متخرج من مدارس خاصة ويحتل مساجد رسمية زيادة على تمتعه بامتيازات عديدة غير مستعد للتخلي عنها مهما كان الثمن !!

جـ2. جمعية العلماء بين جبهتين :

في حقيقة الأمر وجد العلماء أنفسهم في مواجهة جبهتين :

. الأولى : فئة المرابطين أو ما بقي منها .

. الثانية : الاكليروس الرسمي ومن وراءه الإدارة الفرنسية .

ولم تشكل الجبهة الأولى صعوبات كبيرة لجمعية العلماء لأنه كما سبق لنا وان ذكرنا لم يبق لهذه الفئة سوى هيبة رثة وهزيلة أمام الجماهير استطاع العلماء تحطيمها باتهامهم بالخيانة وببيع ذممهم للإدارة الفرنسية .

ويكفي اعتراف أحدهم قائلا : " لقد استطعنا نزع كل مصداقية لهم أمام الإدارة الفرنسية ونجحوا هم في كشفنا أمام الجماهير " [62].

و لم يكن أمامهم إلا الإسراع في تأسيس جمعيات مضادة مثل : " جمعية علماء السنة في 15 سبتمبر 1932، أول محاولة قادها "مولود حافظي" المنظم الرئيسي لمعارضة جمعية العلماء وبعد فشل كل محاولاته للاستيلاء و مراقبة مجلس قيادة العلماء، وقد أعلنت هذه الجمعية عن ثلاثة (3) ملايين عضو و الغاية من وراء هذا العدد الضخم هو : الظهور أمام الإدارة الفرنسية، كممثل حقيقي لكافة المسلمين و قد تلي هذه الجمعية جمعية أخري سنة 1937 تحت اسم "جمعية رؤساء الاخوانيات بالجزائر" إلا أنها لم تعرف أي نجاح . نفس الشيء بالنسبة لـ " اتحاد الاخوانيات الدينية لشمال إفريقيا سنة 1948" [63].

أما الجبهة الثانية وهي الكثر صلابة و مقاومة ! نظرا لوجود الإدارة الفرنسية من وراءها، أخذت وقت طويل من جمعية العلماء للقضاء على " اكليروس" رسمي متهم بالجهل و الفشل وبفقدانه كل فعالية وقدرة على إشباع الحاجيات الدينية و الثقافية للجماهير الواسعة .

هذه الاهتمامات الموجهة من طرف العلماء تؤكدها ملاحظات Augustin Berque حين يقول : "... لم يكن المشكل الإسلامي يأخذ مثل هذه الحدة لو حافظ "الاكليروس الرسمي" على تقاليده في المعرفة و الآنفة (...) إن اكبر خطأ لسياستنا الدينية - منذ عشرين سنة (20) - يكمن في السكوت عن بعض الدعاة الجهلة و المتعطشين فبقيت الرداءة الهادئة إحدى أهم مميزاتهم" [64].

ويضيف بعيدا "... لقد ساهمنا في تقهقر و انحطاط الاكليروس الإسلامي و كان هذا خطئنا الفادح و نحن ندفع اليوم ثمنه باهظا..." [65].

و قد رد "الاكليروس" الرسمي بحملة حاولت ضرب مصداقية جمعية العلماء - لدى الجماهير - بتقديمهم كامتداد للحركة الوهابية في المشرق على حساب التقاليد المالكية المحلية ولم تكن هذه

الحملة دون خلفية أو تنطلق من فراغ بل عمدت كما يقول مراد علي "على صدم الأذهان لما ترتبط به تعاليم الوهابية خاصة إزاء تحريم بناء النصب، الأضرحة، وقداسة الأولياء .الخ الشيء الذي كان يصور الوهابية كغول فضيع يبعث الاشمئزاز في النفوس" [66].

واحتدم الصراع بين الطرفين عندما حاول العلماء الحصول على منابر من خلال الوصول إلى الجماهير عبر تلك المساجد الرسمية التي لا يتحدث فيها إلا عن "الحيض و النفاس" كما يقول بعض رؤساء جمعية العلماء، إلا انه صدرت تعليمات في 16 فيفري 1933 و المعروفة بتعليمة Michel [67] (هو الأمين العام لقضايا الأهالي و الشرطة) موجهة أساسا إلى السلطات المحلية تأمرها بمراقبة نشاطات جمعية العلماء التي تخفي - حسب هذه التعليمة - تحت غطاء الإصلاح والثقافة الإسلامية توجهات تضر الأهالي بالدرجة الأولى !؟

إلا أن هذه التعليمة تهدف إلى منع جمعية العلماء من النشاط في " المساجد الرسمية" مع العلم أنها لم تكن الأولى لان أول طلب بمنع العلماء من النشاط في المساجد الرسمية تقدم به : "سي على مبارك بن علال" من فئة المرابطين لمنطقة القليعة سنة 1932 أمام المجالس المالية الجزائرية التي كان عضوا فيها " إنني أضع بين يدي رفقائي طلب بأن لا يسمح لآي شخص خارج الاكليروس الرسمي بالتكلم داخل المسجد إلا بعد تقديم تسريح خاص من مسؤول المقاطعة " [68].

و في 2 مارس 1933[69] قنّن الحق في النشاط و الخطابة، داخل المسجد من طرف هيئة استشارية خاصة بالشعائر الدينية يترأسها نفس الشخص (أي Michel صاحب تعليمة فيفري 1933) حيث يمنع بتاتا على أي شخص الخطابة في المساجد ما لم يكن لديه تسريح من السلطات الرسمية .

أن محاولات خنق أو التقليص من حرية شؤون العبادة و خاصة تعيين مسيحي "Michel" على رأس هيئة شؤون العبادة الإسلامية أثار غضب و سخط جمعية العلماء على الخصوص حيث يرد مسؤوليها قائلين " لم نهتم بالسياسة إلا بعد أن هاجمتنا الإدارة و عملت من خلال تعليمة "Michel " على منعنا من المساجد و من الدفاع عن أنفسنا وكان رد فعلنا على هذه المظالم بالعزم و الثقة في ا " [70].

إن هذا الحصار المضروب على جمعية العلماء دفعها، للدخول نهائيا في صراع من أجل استقلالية شؤون العبادة الإسلامية في الجزائر، وقد جاء هذا المطلب بوضوح مع أول مؤتمر إسلامي جزائري في 7 جوان 1936 أين تنص النقطة الثانية على مايلي : [71]

- المساجد : تسلم المساجد إلى المسلمين و تخصص لها مداخيل من خزينة الجزائر موازي لمنتوج أملاك الحبس و تنظم عملية الإشراف على المساجد وفقا لقانون فصل الدين عن الدولة .
- التعليم الديني : إنشاء كلية للدراسات العليا قصد تعليم الديانة الإسلامية، اللغة العربية وتكوين الأئمة، الدعاة، المدرسين.الخ .
- القضاء : يقتضي إصلاح القضاء الإسلامي.
- تأسيس هيئة إسلامية مكونة من شخصيات مختارة تضطلع بوضع قانون إسلامي.
- إعادة تنظيم المدارس - المكونة لأعضاء القضاء الإسلامي - بإدخال عليها القانون الإسلامي المذكور أعلاه وبإعطاء أهمية للعلوم الدينية الإسلامية . و قد أعيد تشكيل هذه المطالب في المؤتمر الإسلامي الجزائري الثاني : من جويلية عام 1937 ولم ترد الإدارة الفرنسية على ذلك بشيء يذكر إلا بتكليف هيئة أطلق عليها اسم GURNUT بتحضير تقرير حول المسألة الجزائرية و أعطيت لها مهلة سنة ونصف الشيء الذي زاد في يأس علماء الإصلاح و تشبثهم بمطالبهم .

ولم يكن مطلب استقلالية شؤون العبادة الإسلامية و العمل بمبدأ فصل الكنيسة عن الدولة خاص بجمعية العلماء و حدها بل نجده عند حزب الشعب الجزائري أحد اقدم و اعرق الأحزاب في الحركة الوطنية ففي جانفي 1938 تكشف الأمة لسان حال حزب الشعب الجزائري عن برنامجها [72].

. في الميدان السياسي :

. يطالب في النقطة الثانية : منح الحريات الديمقراطية ؛ حرية الصحافة، الجمعيات، الفكر، الحرية النقابية، المساواة بين الفرنسيين و الجزائريين أمام الخدمة العسكرية، احترام شؤون العبادة الإسلامية مع تسليم كل أملاك الحبس التابعة له إلى قادته و رواده .

. النقطة الثالثة : وقف الإعانات الممنوحة من طرف الحكومة إلى شؤون العبادة الكاثوليكية والبروتستانتية .

نفس الشيء بالنسبة لحزب فرحات عباس إذ يطالب هذا الأخير في بيان 10 فيفري 1943 -بعد توضيح الطبيعة العرقية و الدينية للمشكل الجزائري- بحرية شؤون العبادة و تطبيق مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة .

جـ.3. رد فعل جمعية العلماء في الميدان :

في الحقيقة لم يكن رد فعل جمعية العلماء بالعزم والثقة في ا فقط - كما جاء سابقا - وإنما بالعمل على تحقيق هدفين :

- العمل على دفع الجماهير أو إقناعها بهجران المساجد الرسمية .
- بناء مساجد حرة أين يتم فيها الاجتماع بالجماهير الأولى على غرار المدارس و النوادي الحرة .

من اجل ذلك بدأت جمعية العلماء باتهام الإدارة الفرنسية بمحاولة إيجاد -عبر اكليروس رسمي- داخل الأمة الإسلامية نوع من الكنيسة تحت رقابة دولة غير مسلمة و محكوم الامتثال لها إلى الأبد ومنه عملت على إقناع اكبر عدد ممكن من رواد المساجد بعدم جواز إمامة الناس والصلاة بهم جماعة مقابل اجر مادي أو بتقاضي مبلغ مالي من أي طرف كان فما بال سلطة غير إسلامية، واعتبرت على إثرها كل الوظائف الدينية ذات مقابل أو اجر مادي بدع و انحراف غير مقبول حيث شبهت بشكل من الهيمنة و الإفساد التي يسلطها النظام الاستعماري على الإسلام .

و قد أدى هذا الموقف لجمعية العلماء بتوجيه ضربات قاسمة إلى " الاكليروس الرسمي" إذ بدأت شعبيته و مشروعيته في الضمور أمام الجماهير ووجود المصلون أنفسهم في غالب الأحيان مخيرون بين مساجد رسمية على رأسها أعضاء " الاكليروس" ومساجد "حرة" مبنية بأموال الجماهير العريضة و على رأسها أئمة إصلاحيون .

تلك المساجد " الحرة" التي طالما حث العلماء على بنائها : " ابنوا مساجد كونوا مدارس ونوادي، أن الأول الذي يفعل ذلك يموت، الثاني يسجن أما الثالث فسوف يمر" (73).

و أمام مطالبة جمعية العلماء بتطبيق صارم لمبدأ استقلالية شؤون العبادة الإسلامية مع النشاط الموازي في المساجد و المدارس كانت الإدارة الفرنسية تلتزم الصمت و تحاول تجاهل هذا المطلب ولو ذهبت في اتجاه تلبيته لكانت النهاية المحققة "للاكليروس الرسمي" هذا ما يفسر الموقف العنيد للإدارة الفرنسية وعدم قبولها أي تنازل في هذا المجال تلك النهاية التي تعني -إن حصلت فعلا - :

- ترك المجال خالي أمام العلماء بعد انهيار القوتان الأساسيتان المعارضتان لها .
- فقدان "مشروعية" كانت تضفي على القرارات المتخذة بمباركة أو مساعدة أئمة، قضاة، مفتيين ...الخ .

• فقدان "مستشارين" - في احسن الأحوال - للإدارة الفرنسية حول القضايا العالقة بشؤون العبادة الإسلامية و في أسوئها فقدان أعين أو مراقبين لكل نشاطات جمعية العلماء .

بعد أن افتكت جمعية العلماء السلطة الرمزية و كل مشروعية دينية من منافسيها - بالقضاء عليهما رمزيا - أصبحت بالتالي تتكلم و تطالب، من مركز قوة أي كممثل أصيل للشعب الجزائري .

وبناء على ذلك قدمت مذكرة (74) - يوم 15 أوت 1944 - إلى الإدارة الفرنسية تلخص فيها موقفها إزاء مشكل شؤون العبادة الإسلامية معتبرة أن أي حكومة مهما كانت لا يجب أن تتدخل في المجال الديني، وان عيب الإدارة يكمن في عدم تطبيقها لمرسوم 1907 مبقية وصايتها على شؤون العبادة، وكممثل أصيل للطائفة الإسلامية طالبت :

- بتسليم شؤون العبادة لمجلس إسلامي أعلى من مكون من علماء، شرفاء، موظفين .
- تنصيب مؤتمر ديني تكون له مهمة وضع قواعد تنظيمية لشؤون العبادة على مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة .

وقدم بناءا على ذلك الشيخ الطيبي العقبي -أحد ابرز قادة جمعية العلماء- في 25 جانفي 1944 إلى جمعية الإصلاحات الإسلامية (75) تقرير يلخص فيه وجهة نظره حول هذا المشكل و يقترح تبادل الآراء بين الإدارة و مجموع الاتجاهات للإسلام الجزائري (علماء الإصلاح، رؤساء الزوايا، موظفين شؤون العبادة و قد أعطى له الضوء الأخضر للبدء في هذه المشاورات بالاستعانة بشخصيات مؤهلة، مفتي الجزائر، وهران، قسنطينة) .

. السادة :

- توفيق المدني ؛ أمين عام لجمعية العلماء .
- بن حورة ؛ قاضي .
- لامين لعمودي ؛ وكيل قضائي عضو في جمعية العلماء .
- الشيخ بالحملاوي ؛ شيخ الزاوية الرحمانية .

وقد تأسس الاتحاد العام لشؤون العبادة الإسلامية و الذي كان من المفروض أن يضم كل الجمعيات الموجودة والتي سوف تظهر مستقبلا إلا أن الخلافات الحادة –بين مختلف الاتجاهات– منعت المشروع من الحصول على إجماع كلي ثم حور هذا الأخير كي لا يكون تحت سيطرة جمعية العلماء فبقي إطار فارغ أمام تفاقم المشاكل و الصراعات حول شؤون العبادة إلى أن صدر قانون سنة 1947 .

جـ.4. قانون 20 سبتمبر 1947 أو رد الإدارة الفرنسية :

جاء هذا الأخير ردا على مطالب استقلالية شؤون العبادة الإسلامية حيث تنص المادة 56 منه على "استقلالية شؤون العبادة الإسلامية عن الدولة كباقي الديانات الأخرى في إيطار قانون 9 ديسمبر 1905 و مرسوم 27 سبتمبر 1907" [76].

أما العمل بهذا المبدأ خاصة فيما يخص إدارة الحبس كان موضع قرارات " المجلس الجزائري" الذي لم يدرس الأشكال إلا مع نوفمبر 1951 - أي أربعة سنوات (4) بعد صدور القانون - بعد انتخاب لجنة متكونة من 25 عضو خاصة تسمى لجنة شؤون العبادة الإسلامية مهمتها السماح إلى مختلف الاتجاهات الدينية المعروفة قصد اقتراح حل، واتفق على:

تأسيس مجلس إسلامي أعلى قد يصبح مثل ما هو معمول به لدى باقي الديانات الأخرى سلطة مركزية تنظم كل كبيرة وصغيرة إلا أنه - كالعادة - تمركز الخلاف حول طرق تعيينه بين جمعية العلماء من جهة و باقي الاتجاهات الأخرى من جهة ثانية .

ولم يتم تبني النص المقترح إلا في جانفي 1953 - أي بعد اكثر من 6 سنوات بعد صدور قانون 1947- هذا أهم ما جاء فيه .

1. لجنة " شؤون العبادة" لكل منطقة، مع أعضاء منتخبين كل ستة (6) سنوات (منتخب لكل ألف ساكن) .

2 . مجلس الاتحاد العام للجان شؤون العبادة المكلفة بـ :

أ . وضع قانون لموظفي شؤون العبادة .

ب. التعيين إلى مختلف الوظائف مع إمكانية عرضهم على موافقة الحاكم العام .

جـ. تحديد تاريخ الأعياد الكبرى .

د . تنظيم التعليم الديني في المساجد .

هـ . تنظيم الحج إلى البقاع المقدسة

3 . أما ميزانية شؤون العبادة فتزود عبر قروض مسجلة لدى ميزانية الجزائر من جهة عبر ريع تعوض خسائر أملاك الحبس من جهة أخرى . وتدفع هذه المبالغ المالية إلى رقم خاص لدى الخزينة و توزع من طرف مجلس الاتحاد العام للجان شؤون العبادة كالتالي :

- الخمس 1/5 يحتفظ به هذا الأخير " المجلس" .
- 4/5 الباقية للجان حسب المناطق .

د. السياسة الدينية للفرنسيين :

لقد كان مطلب استقلالية شؤون العبادة الإسلامية، أحد أهم مطالب جمعية العلماء، نظرا للحصار المضروب على الحقل الديني .

ذلك الحصار الذي كانت أول حلقاته، ضم الحبس.. وآخرها " تدجين" كل من شأنه التعبير على أي مقاومة، كما حدث مع فئة المرابطين ابتداء من عام 1900، مرورا بتأسيس مدارس خاصة فتكوين اكليروس رسمي ثم ضم كامل لشؤون العبادة - ماليا و تنظيميا - إلى الدولة الاستعمارية و كان من بين أهداف جمعية العلماء افتكاك - من المرابطين والاكليروس الرسمي- كل مشروعية دينية قصد فرض وجودها كممثل شرعي و وحيد للشعب الجزائري .

لذا اعتمد هذا الجزيء من البورجوازية الحضرية في فك الحصار على، تفكيك و تفتيت الاكليروس الرسمي باعتباره حلقة وصل وغطاء للإدارة الفرنسية، معتمدا على مبدأ الفصـل بين "الدولة الاستعمارية"و شؤون العبادة الإسلامية ورافضين في نفس الوقت، مبدأ اللائكية و ذلك قصد استغلال - من جهة – حرية العمل والنشاط بإنشاء مدارس حرة و الدعوة في المساجد الرسمية و من جهة أخرى، نزع البساط من تحت أرجل الإدارة الفرنسية بدفعها للعدول عن استعمال الإسلام - عبر إكليروس رسمي - من أجل غايات سياسية .

وأمام هذا الخطر كان رد فعل الإدارة الفرنسية - في أسوء الأحوال - يتجسد في تجاهل تام لأي مطلب من حقه إدخال شروخ على حالة الحصار المذكورة أعلاه، وفي أحسنها الرد بقوانين و مراسيم أهمها : قانون 20 سبتمبر 1947 القاضي باستقلال فعلي لشؤون العبادة، لكن مع الحرص دائما أن لا يكون هذا الأخير في صالح جمعية العلماء و ذلك باعتراض أعضاء الاكليروس و المرابطين " كأطراف دينية" معترف بها على كل اقتراحات جمعية العلماء،إلا انه ميدانيا تبقى تلك القوانين حبر على ورق وقابلة للتأجيل و المماطلة المهم أن جمعية العلماء كانت حريصة على ترقيتها الخاصة - من خلال تكوين نخبة على شاكلتها - لذا تريد أن يعترف لها بجزء من ميدان الدولة، من جهة و الحرص على عدم الدخول في مواجهة مباشرة مع الإدارة الاستعمارية من جهة أخرى .

هذا الموقف التكتيكي عزز بشبكة من المدارس، المساجد، النوادي، الصحف الحرة و الموازية لنظيراتها الرسمية بهذه الكيفية كان العلماء اكثر فعالية من غيرهم (المرابطين مثلا) حيث " تتبخر البركة أو تزول لكن تبقى المدارس " كما يقول B. Etienne .

لقد أعطى العلماء اكثر تجانس للمجتمع الديني و أكثر انسجام فأصبح بالتالي أكثر فعالية في المعارك السياسية، و قد تم بهذه الكيفية جلب فئات عريضة من تجار صغار، حرفيين، مستأجريين زيادة على الجماهير الريفية المرتبطة بالقيم الدينية، و التي كانت ترى في الحركة الإصلاحية لجمعية العلماء تشجيع لتمدرس أبناءها نظرا للمجهود الجبار المبذول من طرفها قصد استيعاب أعداد هائلة في مدارسها الخاصة و لا شك في أن إطارات الغد سوف تمر حتما عبر المدرسة أو المسيد أو النادي .

و يتضح انه لا يمكن فهم كل أبعاد السياسة الدينية للفرنسيين إلا إذا أدرجناها في إطارها العام، أي ضمن منطق استعماري يهدف إلى تحقيق هيمنة سياسية، ثقافية بعد أن أنجزت آخر حلقات الهيمنة العسكرية والاقتصادية، تلك الهيمنة التي تفسر أسباب الرفض الواعي وغير الواعي للاعتراف بالجزائر كأمة و كثقافة أصيلة .

لذا تميزت السياسية الدينية للفرنسيين بدرجة كبيرة من الوفاء لكل هته الأهداف المذكورة، ذلك الوفاء الذي يعني في الحقيقة " الصرامة" في تطبيق قرارات هيئة مركزية Centralisé تأخذ على عاتقها التنسيق و التوجيه متجنبة بالتالي الفوضى التي ميزت السياسة الدينية للأتراك والتي عرفت تشابك و تداخل الصلاحيات و حتى في بعض الأحيان تناقض في الأهداف و الوسائل إن "الصرامة" و "شدة المركزية" اللتان هما خصائص النموذج اليعقوبي Jacobin لا يعنيان في أي حال من الأحوال الانسجام المطلق، واكبر دليل على ذلك هي الهوة السحيقة بين المبادئ المعلنة و السياسة المتبعة ميدانيا من طرف الإدارة الفرنسية، واحسن مثال يصور لنا هذه الحالة هو مبدأ فصل الكنيسة عن الدولة الذي لم يعرف تطبيقا فعليا في يوم من الأيام بالنسبة للدين الإسلامي نظرا للرهانات السياسية التي من ورائه و التي حملت تسميات عدة كمسالمة الجزائر La Pacification de l'Algérie، الفرنسة، الاندماج Assimilation .

لم تكن الإدارة الفرنسية تغض الطرف عن كل الصراعات الدائرة من أجل افتكاك المشروعية الدينية، و قد أصبحت طرفا مباشرا في هذه الصراعات يوم أن جعلت من المؤسسة الدينية جهازا ينشطه "أكليروس"، موظفين من رجال الدين، يشكلون هيئة دينية و تحت رعايتها المباشرة، فهي التي كما سبق و إن أشرنا إليه - تعينهم و تدفع رواتبهم الشهرية، ترقيهم، تعزلهم أو تعاقبهم، وفي خط الرجعة يعملون هم على إضفاء الشرعية عليها وعلى تبرير كل القرارات التي تتخذها .

زيادة على الأكليروس الرسمي، اعتمدت الإدارة الفرنسية - في سياستها - أيضا على ما تبقى من المرابطين، مراهنة على التناقضات الموجودة بين الإسلام الريفي و الإسلام الحضري حسب

عبارة J.C Vatin، وقد زادت من حدة هذا التناقض بتشديدها الخناق على ممثلين الإسلام الحضري (جمعية العلماء) و تدجين أو الاعتماد شبه المطلق على ممثلين الإسلام الريفي (المرابطين) وذلك ابتداء من سنة 1900 .

و تجدر الإشارة إلى أن نفس الإدارة لم تكن تقدم لأي طرف كان " شيك على بياض" رغم كل الولاءات المعلنة هنا وهناك وإنما تطبق سياسية " ثابتة" تكمن في تعزيز أي طرف في مقدوره خدمة - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - ما أسميناه الهيمنة الثقافية و السياسية لفرنسا في الجزائر حيث كان المقياس المحدد في أي خطوة تخطوها الإدارة الفرنسية، و كانت الأطراف المتصارعة تعي جيدا هذا العنصر الثابت، فتحسب حسابه في كل علاقاتها مع الإدارة.

الملخص:

إن هذه العودة إلى الماضي لا تأخذ طابع أو شكل تطوري - قد نؤاخذ عليه - فنحن لا نسعى إلى التقدم من شكل مقاومة - ذات أساس ديني - إلى شكل آخر، اكثر تنظيما و فعالية، فلا توجد مقاربة كيفية من فترة إلى أخرى .

و لا يتعلق الأمر بفترات دائرية باعتبار أننا لم ننطلق، من شكل معين من المقاومة لنصل إلى أشكال أخرى، إننا لم نقم سوى بملاحظة وإبراز تواصل سيرورة الرفض التي كانت تأخذ أشكال دينية .

من مجال ريفي مبرزا قادته الدينيين، في مواجهة مركز ضعيف انتقلنا إلى مجال حضري و قادة دينيين من نوع جديد، يواجهون دولة مركزية استعمارية قوية جدا .

لم تنقطع حركات المعارضة للسلطان المركزي يترأسها قادة دينيين من شرفة و شيوخ زوايا، على رأس تجمع من الأتباع و الإخوان يعيدون النظر أو يشككون في شرعية السلطات المحلية (كالقياد) أو السلطات الجهوية (كالبايات) أو السلطات المركزية (كالدايات) .

تواصلت تلك الحركات السياسية الدينية الساخطة على الدولة مع الاستعمار الفرنسي و أمام المقاومة التي أظهرتها، سارع هذا الأخير لتحطيمها بمختلف الوسائل إما بالمحاصرة و التطويق أحيانا، وإما ببيع الأراضي (الحبس بالنسبة لبعض الاخوانيات) .

وبالرغم من انفجار البنيات التقليدية وتحطيم قانون Senatus-Consulte (1863) للسادة الكبار و بعض العائلات التقليدية مع إخضاع الاخوانيات أو تدجينها كان يبدو بعدها غياب وسطاء دينيين، مستقلين ذوي شرعية دينية إلى أن نجح الإصلاح - كظاهرة حضرية

تمثله شرائح من البرجوازية و البرجوازية الصغيرة - في إفتكاك كل ريادة على سكان الريف، من أحضان الاخوانيات والمرابطين الأمر الذي سمح له، باكتساب شرعية دينية مكنته من تنظيم مقاومة - دون الاتصال/الاحتكاك المباشر مع المستعمر - شكّل تعليم اللغة العربية و فصل الدين عن الدولة (استقلالية شؤون العبادة الإسلامية) أهم محاورها .

يمكننا القول انه بالرغم من كل المحاولات التي كانت وراءها السلطة الاستعمارية بدءا من القوة القهرية مرورا بزعزعة و تفجير القاعدة المادية للسادة الكبار، العائلات الدينية التقليدية و إخضاع العديد من الأخوانيات، وصولا إلى قمة التواطىء عبر تكوين أكليروس رسمي لم يتردد حتى في تبرير الهيمنة الاستعمارية رغم كل هذا يمكننا القول انه لا الدولة التركية و لا الدولة الاستعمارية، استطاعتا كبح جماح مختلف المقاومات الدينية أو تدجينها نهائيا .

(1) Hermassi (E.) ; **Etat et société au Maghreb**, Anthropos, Paris, 1975, p15.

(2) E. Gellner دور كايم ثم قلنز.

(3) Hermassi (E.) ; op, cit., p47.

(4) Arkoun (M.) ; "La pensée arabe en occident musulman" in **pour une critique de la raison islamique**, maison neuve et la rose, Paris, 1984, p312.

(5) رغم الكيفية التي تولي بها هذا الأخير الزعامة (من خلال تصفية بدنية لشيخ الثعالبة سليم تومي)

(6) Chevalier (C.) ; **Les trente premières années de l'etat d'Alger (1510-1541)**, OPU, Alger,1986, p 69.

(7) شويتام (ارزقي)، **نهاية الحكم العثماني في الجزائر و عوامل انهياره (1800-1830)،** رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الإسكندرية، 1988، ص 27.

(8) Boyer (P.) ; "La politique religieuse des Turcs", in **revue de l'occident musulman et de la méditerranée**, n° 1, 1966, p27.

(9) Boyer (P.), IBID, p18.

(10) Bouabba (Y.) ; **Les Turcs au Maghreb central du 16ème – 19ème siècle**, SNED, Alger, 1972, p44.

(11)Yacono (X.) ; "La régence d'Alger en 1830" in **Revue de l'occident musulman et de la méditerranée**, n° 1, 1966, p241.

(12) IBID, p241.

(13) Chevalier(C.) ; op, cit, p69.

(14) Megherbi (A.) ; **Le monde musulman de la naissance à la renaissance**, les éditions du parti, Alger, 1977, p75.

(15) أركون (محمد)، **الفكر الإسلامي**، لافوميك و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص 155.

(16) Berque (A.) ; **Les capteurs du divin : Marabouts, Oulemas**, Sans maison d'édition, Alger, 1951, p8.

(17) IBID, p8.

(18) Arkoun (M.) ; "Religion et société d'après l'exemple de l'islam'" in **pour une critique de la raison islamique,** Maisonneuve et la Rose, Paris, 1984, p235.

(19) IBID, p235.

(20) Julien (CH-A.) ; **Histoire de l'Algérie contemporaine : La conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871)**, PUF, Paris, 1964, p8.

(21) Bouabba (Y.) ; op, cit, p30.

(22) Nouschi (A.) Lacoste (Y.), Prenant ; **L'Algérie passé et présent**, éditions sociales, Paris, 1960, p184-185.

(23) شويتام (أرزقي)، المرجع السابق، ص 30 .

(24) Boyer (P.) ; op, cit, p29.

(25) IBID, p49.

(26) Laroui (A.) ; **L'histoire du Maghreb**, Maspero, Paris, 1970, p251-252.

(27) Vatin (J.C) ; "Puissance d'état et résistances islamiques en Algérie 19ème - 20ème siècle" in **Islam et politique au Maghreb**, CRESM /CNRS, 1981, p247.

(28) Deparfentief (B.) ; "Du droit du Souverain musulman de disposer de biens appartenant au trésor", in r**evue de l'occident musulman et de la méditerranée**, n° 1, 1966, p196.

(29) سابق (السيد.) **،فقه السنة**، دار الكتاب العربي، بيروت الجزء الثالث،1971، ص 520.

(30) Deparfentief (B.) ; op, cit, p197.

(31) السابق (السيد.) ، المرجع السابق، ص 515.

(32) Vandevelde (H.) ; **Cours d'histoire du droit musulman et des institutions musulmanes**, OPU, Alger, 1983, p236.

(33) Bontems (C.) ; **Manuel des institutions Algériennes: la domination Turque et Le régime militaire (1518-1870)**, cujas, Paris, tome I, 1976, p449.

(34) Carret (j.) ; **Le problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie**, imprimerie officielle, SL, 1959, p7.

(35) Yacono (X.) ; op, cit, p231-232.

(36) Nouschi (A.), Lacoste (Y.) Prenant ; op, cit, p253.

(37) Carret (j.) ; op, cit, p7.

(38) De Turin (Y.) ; **Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale**, Maspero, Paris 1971, p 113.

(39) IBID, p112.

(40) Bontems (C.) ; op, cit, p 502.

(41) IBID, p501.

(42) خوجة (حمدان)، **المرآة (لمحة تاريخية و إحصائية على إيالة الجزائر)**، ترجمة محمد بن عبد الكريم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1972، ص 247.

(43) De Turin (Y.) ; op, cit, p111-112.

(44) IBID, p185.

(45) Bontems (C.) ; op, cit, p502.

(46) IBID, p503.

(47) Cité par Bennoune (M.) ; **El AKBIA un Siècle d'histoire Algérienne (1857-1975)** OPU, Alger, 1986, p61.

(48) IBID, p61.

(49) Hermassi (E.) ; op, cit, p85.

(50) Bennoune (M.) ; op, cit, p61.

(51) Hermassi (E.) ; op, cit, p85.

(52) Vatin (J.C.) ; op, cit, p251.

(53) Nadir (A.) ; "Le Maraboutisme Superstition Ou Révolution" in **méthode d'approche du monde rural**, OPU, Alger, 1984, p201.

(54) Vatin (J.C.) ; **L'Algérie Politique : Histoire et Société**, presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 2ème édition, 1983, p189.

(55) Berque (A.) ; op, cit, p15.

(56) IBID, p12.

(57) Berque (J.) ; **L'Histoire du Maghreb**, Gallimard, Paris, 1978, p426.

(58) أركون (محمد.) المرجع السابق، ص101 .

(59) Carret (J.) ; op, cit, p10.

(60) Kaddache (M.) ; **Histoire du nationalisme Algérien (1919-1951)**, SNED, Alger, tome I, 1981, p37.

(61) Megherbi (A.) ; op, cit, p227.

(62) Merad (A.) ; **Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940**, Mouton et Co Paris, 1967, p274.

(63) Carret (J.) ; **Le maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algérie**, imprimerie officielle, 1959, p18.

(64) Berque (A.) ; op, cit, p26.

(65) IBID, p27.

(66) Merad (A.) ; op, cit, p165.

(67) Carret (J.) ; **le problème de l'indépendance du culte musulman**, op, cit, p12.

(68) Merad (A.) ; op, cit, p5.

(69) Carret (J.) ; **le problème de l'indépendance du culte musulman**, op, cit, p13.

(70) IBID, p14.

(71) Merad (A.) ; op, cit, p421.

(72) Kaddache (M.) ; op, cit, p515.

(73) Penef (J.) ; "Ethique puritaine et libre entreprise : les industriels de la région d'Alger" in **Méthode d'approche du monde rural**, OPU, Alger, 1984, p181.

(74) Carret (J.) ; **le problème de l'indépendance du culte musulman**, op, cit, p14.

(75) و التي تهتم بعد تأسيسها رسميا في 14 ديسمبر 1943 بوضع برنامج إصلاحات سياسية و اقتصادية و اجتماعية في صالح ما كان يسمى بالمسلمين الفرنسيين للجزائر.

(77) Carret (J.) ; **le problème de l'indépendance du culte musulman**, op, cit, p15.

الفصل الرابع
المؤسسة الدينية الرسمية للدولة الجزائرية الحديثة

تمهيد

المبحث الأول : الإسلام و الدولة

أ . تعريف مفهوم المؤسسة

ب . جمعية العلماء و المؤسسة الدينية الرسمية

جـ . وزارة الأوقاف و الحبس

المبحث الثاني : تعزيز حضور الدولة في المجال الديني

أ . التنظيم، التأطير والمراقبة

ب. تكوين و استيضاف Fonctionnarisation " الأكليروس الرسمي"

المبحث الثالث : تحديد المهام الإيديولوجية لوزارة الشؤون الدينية

أ. مهام وزير الشؤون الدينية و العاملين بالوزارة

ب. تنظيم استعمال وتسيير المساجد

جـ . إنشاء و تنظيم مدرسة وطنية لتكوين الإطارات الدينية

د . المجلس الإسلامي الأعلى

الملخص

الهوامش

تمهيد :

سوف نتعرض في هذا الفصل إلى إشكالية المؤسسة الدينية كمفهوم ينزع القداسة على بعض المسلمات/ الخيارات التي تحاول - من خلالها - الإيديولوجية المهيمنة إخفاء حقيقة الوظيفة التي يقوم بها العلماء التقليديين في الحفاظ على خط الأرثوذكسية و الظرف التاريخي، الذي جعلهم يضطلعون بهذه المهمة دون منازع .

لم يكن ذلك ممكنا لو لم يصبح خطاب الإسلام الأرثوذكسي خطاب دولة يشكل تحديدا مباشرا لسلطتها، ومنه عملت هاته الأخيرة على تعزيز وجودها عبر الإشراف على كل ما يمت بصلة بشؤون العبادة .

أنها تسير وتراقب التكوين، التأطير/التوجيه و انتشار الدعوة الإسلامية وبالتالي يتم إقصاء - بطريقة غير مباشرة - كل القوى التي تنصب نفسها كمنافس مباشر .

سوف نبرز أيضا الكيفية التي تهيئ/تجند بها المؤسسة الدينية الرسمية، تنظيميا، مع وصول كل فريق سياسي جديد إلى سدة الحكم، مما يساعدنا على التأكد أن المؤسسة الدينية لا تعمل في فراغ بل ضمن خيارات سياسية - اقتصادية،كالتي سلطنا عليها الأضواء على امتداد قرابة عشرون عاما .

فكان كل مرة يقع التركيز إما على المهام الإيديولوجية للمؤسسة الدينية وأجهزة التعبير عندما كانت الأولويات هي تعزيز و تبرير الخيارات الكبرى للدولة الوطنية .

و إما على تكوين الإطارات الدينية مع استيضاف Fonctionnarisation أغلبيتهم زيادة على تعزيز صلاحيات المجلس الإسلامي الأعلى كالإفتاء، الدعوة، والمراقبة من قرب للمساجد، عندما أصبحت الأولويات هي مواجهة الغليان الاسلاماوي و تبرير الخيارات السياسية الاقتصاديـة الجديدة : الانفتاح و تحرير الاقتصاد، ....الخ.

المبحث الأول : الإسلام والدولة

من الطبيعي أن تكون هذه المرحلة مرحلة الثأر من التاريخ : فالجزائر بلد حطم تحطيما كاملا من طرف الاستعمار ولقد تعرضنا لبعض حلقات هذا المسلسل الطويل في السابق مركزين على أحد أهم أقطاب المقاومة الذي نجى "بأعجوبة" من هذا التحطيم الكلي الشامل ألا و هو الدين الإسلامي و قد نجم عن هذا التحطيم المنظم انقطاعية تاريخية[1] كاملة، أهمها انقطاعية في بنية الدولة لذا كانت أول خطوة أو مهمة تنتظر القيادة الجديدة هي : بعث الدولة الجزائرية التي وضع الاستعمار حدا لها سنة 1830 .

تلك الدولة التي تكون للمجتمع بمثابة "روح الأمة وتجسيد للمصلحة العامة"[2] ومع تنصيب سلطان الدولة الجزائرية تطمح وتأمل القيادة السياسية في جني مصادر إضفاء الشرعية المرتبطة بسياسة وطنية للتنمية وزيادة على الأهداف الاقتصادية - التي تشكل في حد ذاتها مصادر الشرعية- البحتة، فقد تشكل هذه السياسة معركة حقيقية من شأنها إعطاء معنى للاستقلال السياسي تلك المعركة التي يلعب فيها الدين الإسلامي دور هام باعتباره إسمنت الوحدة الوطنية إبان الحرب التحريرية، وعليه كل محاولة لإضفاء الشرعية على السلطان تجد نفسها مجبرة على ترسيخ هذه الحقيقة الاجتماعية و إلا حكمت على نفسها بالحوم فوق الواقع، الأمر الذي فسر به بعض المهتمين[3] ولوج الإسلام في الإيديولوجيا السياسية .

إن الوعي بالقواعد الأساسية للمجتمع وبالمكانة المركزية التي تحتلها ضمن المطلب الجماهيري دفع بالحكومة إلى ترجمتها في دستورها السياسي[4]، معلنا دخول الإسلام في الإيديولوجـيا السياسية، وتسمح هذه الأخيرة للسلطان بإظهار نيته في الإشادة بالإرث الثقافي مما يعبر عن إرادة قوية في اقتناء المزيد من الشرعية والاستفادة في نفس الوقت – بطريقة غير مباشرة – من المزايا المودعة في الإيديولوجيا الدينية التي تعمل على تحقيق حدا أقصى من الإجماع .

فالمنتظر هو جعل مجموع المحكومين "أمة موحدة في السراء و الضراء" عبر تقديس مبدأ الانسجام الاجتماعي حول الهيئات الحاكمة، ويكفي التذكير كما يفعل ذلك الميثاق الوطني : "بأن مفهوم الإسلام الصحيح، لا يرتبط بنوع من المصالح الخاصة و لا يخضع لأي كهنوت أو أي سلطة زمنية " [5].

إن النصوص الأساسية الجزائرية مطبوعة بتلك الخيارات الثقافية والتي ينتظر منها "تحديد الاتجاهات السياسية" القادمة ويمكننا قراءة في الميثاق الوطني[6] : "إن الشعب الجزائري شعب مسلم" وأن " الإسلام هو دين الدولة" وانه أحد المقومات الأساسية لشخصيتنا التاريخية وهو

" الحصن المنيع الذي مكن الجزائر من الصمود في وجه جميع محاولات النيل من شخصيتها" و يضيف أن الثورة تندرج تماما في المنظور التاريخي للإسلام .

إن الترسيخ المؤسساتي للإيديولوجية الدينية يدفع الدولة الجزائرية باستخلاص كل النتائج و ذلك " بالتمكين" للدين الإسلامي عبر مؤسسة دينية مختصة نقول هذا ونحن نتوقع اشمئزاز الموقف السائد و المسيطر أو ما نسميه الإسلام الأرثودوكسي من عبارة مؤسسة دينية !

يكفي أن ننقل حرفيا ما جاء به أحد ممثلي هذه الفئة : " فإذا جئنا إلى حال الإسلام وجدناه لا يعرف "الدولة الدينية"، و لا "المجتمع المقدس" لأنه لا يعرف " رجال الدين" ولا " المؤسسات الدينية" فهو ينكر" الوساطة" بين الإنسان وربه، ويرفض الكهانة والكهنوت"[7] .

لذا سوف نحاول معرفة ما إذا كانت هناك حقا مؤسسة دينية في الجزائر ؟ وللإجابة على هذا السؤال يجب أن نحدد قبل كل شيء ما هو المقصود بمؤسسة دينية ؟

أ. تعريف مفهوم " مؤسسة " :

يجر عادة هذا المفهوم الشهير - في علم الاجتماع - تعريفا أضحى كلاسيكيا : أي ذلك المبدأ المعياري الذي يحدد ثقافيا سلوك ما (كالزواج أو الملكية مثلا) إلا أننا في هذا المقام نستعمل مفهوم مؤسسة للإشارة إلى مفهوم آخر لا يقل شهرة عن نظيره الأول وهو "منظمة" Organisation والمنظمات حسب A.ETZIONI [8] هي "وحدات اجتماعية (أو تجمعات بشرية) كونت أو وضعت خصيصا من اجل تحقيق هدف أو عدة أهداف خاصة"، ومن خصائص المنظمات :

1 . تقسيم العمل، السلطان (Pouvoir) ومسؤوليات الاتصال، تلك التقسيمات التي ليست نتاج الصدفة أو التراث ولكن مؤسسة عمدا قصد تحقيق أهداف معينة .

2 . تواجد مركز أو عدة مراكز [9] للقرار تراقب المجهودات المتكاملة المنظمة و توجهها نحو أهدافها و يجب على مراكز القرار تلك، مراجعة نتائج المنظمة و إعادة صقل بنيتها عندما يتطلب عامل الفعالية، ذلك .

3 . استبدال الطاقم أي انه بإمكان المنظمة إعادة هيكلة طاقمها من خلال التحويل أو الترقية .

ويجدنا هذا التعريف العام مدعوون للتمييز بين عدة أنواع من التنظيم و قد صنفت إلى تنظيمات بيروقراطية وتنظيمات اقتصادية و التنظيمات التي لا تهدف إلى الربح، وتندرج المؤسسة الدينية

ضمن هذا الصنف الأخير فهي لا تنتج خيرات اقتصادية مادية، " فالخدمة أو الإنتاج المقدم ليس له ثمن" [10] لأنها منتوجات رمزية مجردة .

لكن هذا التعريف الذي يوحي بتواجد بنية خاصة يستحظر في الأذهان صورة جهاز بيروقراطي شبيه بما هو موجود في الديانة المسيحية و قد صوره P. Bourdieu [11] "جهاز قادر على مزاولة دائمة للفعل المستمر العادي و الضروري لضمان إعادة إنتاج ذاته بإعادة إنتاج منتجي الخيرات و الخدمات الدينية ".

وبعبارة صريحة يتعلق الأمر بتعريف يوحي بتواجد كهنوت و وظيفة كهنوتية، فالكهنوت بالنسبة Bourdieu " هو نتاج احتكار لأعمال الخيرات والنجاة من طرف هيئة من المختصين الدينيين والمعترف بهم اجتماعيا كحاملين للكفاءة المميزة و اللازمة قصد إنتاج أو إعادة إنتاج جسم منظم من المعرفة السرية "[12].

و يخبرنا محمد أركون[13] أن الكهنوت لدى اليهود يتمثل في القدرة على تقديم الضحايا وأما لدى الرومان (أي في وسط تعددية الآلهة) فكان يتمثل في المسؤولية التي يحتلها أولائك الذين يقدمون الضحايا للآلهة لنيل حمايتها والعمل الأساسي ذا الدلالة والمغزى في ما وراء كل هذه الأمثلة يكمن في الضحية، فالضحية هي التي تجعل المؤمنين في حالة تواصل مع الإلهي وبالتالي فان أولائك الذين يملكون المقدرة على تقديم الضحية هم عندئذ الوسطاء الذين يتكفلون بصلاحية الضحية و يضمنون فعاليتها التشفعية من توفيقية أو مخلصة " .

هؤلاء الوسطاء الذين يقومون بالوظيفة الكهنوتية - بصفتها عملا وسائطيا - هم في المسيحية القساوسة أو الكهنة ولديهم كل الصلاحيات و الأهلية لتقديم أنفسهم أمام وجه ا والتحدث إليه دون وسيط وعليه :

1. إذا كنا نقصد بكهنوت -كما هو في الصحف المسيحية القديمة - كاهن أو الكاهن الذي يقدم ضحية أو قربان فانه من المؤكد أن الإسلام لا يعرف كهنة.

2 . إذا كنا نقصد بالكهنوت - كما هو في الكنيسة الكاثوليكية - الإنسان المختص بتسيير أمور القداس Sacrement فمن الأكيد أن الإسلام لا يعرف كهنوت لأنه لا يحتوي على قداس، في الإسلام كل مؤمن يدخل في تواصل مباشر مع ا من خلال الصلاة و الحج وتأدية الزكاة حتى الإمام الذي يصلي أمام صفوف المؤمنين أثناء الصلوات الجماعية ليست له وظيفة كهنوتية، فهو ينفصل عن بقية المؤمنين ويقف في المحراب كي يرمز إلى وحدة الأمة في حالة الصلاة .

3. وإذا كنا نقصد بكهنوت كل من هو قائم على أمور العبادة، إما كخادم أو كداعية وإذا كنا نقصد به كل من تتمثل وظيفته في خدمة الدين بشكل مستمر ودائم أو كمستأجر عندها يمكن القول انه يوجد في الإسلام كهنوت كما هو عليه الأمر في اليهودية - المسيحية الأمر الذي يوضحه هاشم صالح[14] قائلا " إن وظيفة الكهنوت موجودة في كل المجتمعات البشرية فليس هناك من دين بدون رجال دين اختصاصيـن وبالتالي فلا داعي لتكرار القول كالببغاوات انه " لا كهنوت في الإسلام " فهناك كهنوت وهناك رجال الدين من كبار وصغار ومتوسطي الحجم و الأهمية ولكن طريقة وجودهم مختلفة عن الطريقة التراتبية الهرمية الموجودة في المذهب الكاثوليكي".

إن القول الذي سجله التاريخ للشيخ محمد عبده [15] والذي مفاده : أن الإسلام لم يعطي للخليفة أو للقاضي أو للمفتي أو لشيخ الإسلام أية سلطة في ما يخص العقيدة أو في إقرار أي قواعد ومهما كانت " السلطة" التي في حوزتهم فهي سلطة مدنية معرفة من طرف الشريعـة الإسلامية و لا يمكن لأحدهم الادعاء لنفسه أي حق في مراقبة إيمان أو عبادة الفرد يوحي هذا الموقف بأن الطاقم القائم على أمور العبادة ليس له أي وساطة بين الخالـق و مجموع المؤمنين وبالتالي يبرز نوع من الحرية الخاصة بالديانة الإسلامية قد لا نجدها في الديانات الأخرى !

يوجه محمد اركون [16] في هذا الصدد انتقادا شديدا اللهجة لهذا الرأي الشائع والسائد على الرغم من تواجد في الممارسة الاجتماعية و السياسية " سلطات" دينية راقبت بحزم "أرثوذكسية المؤمنين" فيقول " لقد كررنا مرارا انه لا يوجد في الإسلام جسم كهنوتي يضطلع بالوساطة بين الخالق و مجموع المؤمنين، ويتمتع كل مسلم بحرية مبدئية تقضي بأن يكون لنفسه دينا باللجوء مباشرة للقرآن والسنة (و إلى تعاليم الأئمة عند الشيعة) إلا أن الممارسة الحقيقية لهذه الحرية عرفت حدودا كثيرة أو نفيا لها في بعض الأحيان و ذلك إما من خلال التداخل المباشر للسلطان السياسي الديني (...) أو عبر ميكانزمات التعديل الذاتية الخاصة بكل مجتمع (دور الإجماع الذي غالبا ما يترجم إلى طرد العناصر التي ترفض المحاباة) ويجب الاعتراف بأن تواجد جسم كهنوتي في المسيحية لم يمنع ظهور الحرية الفردية و ممارسة التفكير الحر في الغرب (كل التطور الديني منذ الإصلاح يشهد على ذلك) و العكس بالعكس فإن غياب جسم كهنوتي في الإسلام لم يسمح بنجاح متزايد و لا متناهي لزعماء المدارس أو المذاهب، الأئمة الروحيين أو للمفكرين الأحرار " .

وإذا كانت قضية الكهنوت والوظيفة الكهنوتية محفوظة بالعديد من التحفضات في المذهب السني فإن الأمر يختلف بالنسبة للمذهب الشيعي باعتبار أن الشيعة جعلت من الإمامة شأنا إلاهيا، لا

دخل للبشر فيه و أضفت على الأئمة قداسة وعصمة ارتفعت بهم عن مصاف البشر... و جردت الأمة من أي حق لها في هذا المنصب اختيارا أو مراقبة أو حسابا ويقول د. محمد عمارة في هذا الصدد [17] " تحول بعض من " علماء" الدين الإسلامي إلى رجال دين، و زعموا لأنفسهم سلطانا في التحليل و التحريم" واحتكروا " لآرائهم صلاحيات الرأي الوحيد، و من ثم الرسمي للإسلام و لم يصبح هاذ الموقف مقبولا إلا في إطار المذهب الشيعي وحده" .

خلاصة القول : انه إذا كان لا يوجد في الإسلام - السني خاصة - تنظيم مراتبي هرمي كالذي يعرفه المذهب الكاثوليكي فإنه توجد هيئة من الفقهاء تسيطر على الأرثوذكسية (أي الخط الرسمي) و تشرف على " السير الحسن" لكل ماله علاقة بأمور العبادة و الدعوة وغالبا ما يتم ذلك بالتعاون مع سلطة الدولة .

عند هذا المستوى المحدد يصبح من الضروري طرح سؤال جوهري مفاده : ما هو مبرر وخلفيات هذا التعاون مع سلطة الدولة ؟

ترى من هي هذه الفئة التي تشرف على تسيير أمور العبادة ؟

كيف تمت – تاريخيا – " عملية السيطرة" على المؤسسة الدينية الرسمية في الجزائر ؟

ب. جمعية العلماء و المؤسسة الدينية الرسمية :

ب.1. مكتسبات جمعية العلماء من نشاطها إبان الفترة الاستعمارية:

لقد قلنا أن مرحلة الاستقلال هي مرحلة الثأر من التاريخ، وقد كانت كذلك بالنسبة لكل المجتمع الجزائري ومنه لا تكاد جمعية العلماء الشذوذ عن هذه القاعدة الكبرى و إلا ما جدوى تلك الحرب الشعواء التي كانت قد أعلنتها على الأكليروس الرسمي التابع للإدارة الفرنسية - والتي تعرضنا لبعض معالمها إبان الفترة الاستعمارية - وعلى قادة الدين الشعبي المتمثل في زعماء التجمعات الإخوانية و مشايخ الزوايا .

ويكفي الإطلاع على أهم محاور نشاطها كالمجهود التربوي في المدارس الخاصة[18] بكل تفاصيله المعروفة - وقضية استقلال شؤون العبادة تبعا لمبدأ فصل الدين عن الدولة – آنذاك، الأمر الذي مكن العلماء في آخر المطاف من :

- إفتكاك مشروعية دينية من أيادي ممثلين "الدين الشعبي" و الأكليروس الرسمي بعد كشفهم أمام الجماهير العريضة وبالتالي .

• فرض وجودها كممثل شرعي ووحيد "للمجتمع المدني" بجعله اكثر تجانسا و انسجام وفعالية في المعارك السياسية وفي البحث عن الأصالة عبر إحياء للقيم الإسلامية التي ميزت " الماضي المجيد" للإسلام .

• تكوين براعم نخبوية على شاكلتها بفضل تلك المدارس الخاصة كي تصبح إطارات الغد – اليوم، زيادة على هذا مشاركتها في الحرب التحريرية باسم الجهاد في سبيل ا وهذا يعني الإسهام في مشروع ضمن آفاق الوحدة الإسلامية و لكن في إطار الأمة الجزائرية و على تراب خاص معرف بتاريخ خاص وثقافة مميزة .

ب.2. موقع جمعية العلماء عند الشروع في البناء المؤسساتي للدولة :

لقد استطاعت جمعية العلماء افتكاك مشروعية دينية لم يكن في مقدور أي فرد أو جماعة منازعتهم إياها، واعتمادا على ذلك الرأسمال الفكري و الخلقي المتراكم منذ 1930 عارضت إبان صائفة 1962 مطالب فيدرالية فرنسا لجبهة التحرير الوطني دعت فيه هذه الأخيرة بفصل شؤون العبادة Culte عن الدولة وإرساء تعليم ديني حر يبث خارج مراكز التعليم العمومية .

ودعى الحزب الشيوعي الجزائري في 14 أكتوبر من نفس السنة بإرساء لائكية الدولة و المدرسة أي إبعاد الدين عن كل مشروع سياسي مستقبلي وفي هذا الصدد يقول B.Etienne " كل من حاول أثناء مذهب جبهة التحرير الوطني في اتجاه اللائكية و نحو فصل بين الديني و السياسي دفعوا الثمن باهضا إما بحياتهم أو بموتهم السياسية"[(19)].

وكان رد جمعية العلماء على هذه المطالب في بيان 22 أوت 1962 رافضة فيه بكل قوة فصل شؤون العبادة عن الدولة رغم انه شكّل العمود الفقري و محور مطالبها إبان الفترة الاستعمارية ومطالبة بإدماج أو ضم شؤون العبادة Culte للدولة الجزائرية .

وأمام هذه المواقف المختلفة والمتناقضة تم وضع وإرساء المؤسسات الأولى للامة دون الفصل بين الدين و الدولة كما طالب به البعض ودون المزج بينهما كما طالب به البعض الآخر وقد أطلق البعض[(20)] على هذه الوضعية " الفريدة" اسم لائكية من الداخل عكس الائكية من الخارج التي تعرف على أنها تلك السيرورة التاريخية التي جعلت هناك فصل بين العقل و الإيمان، الروحي والزمني وأخيرا على المستوى المؤسساتي فصل بين الدين و الدولة إلا أن الأولى هي تلك الائكية المضادة لكل كهنوت في مجتمع " علماني" دنيوي ودون أن يكون لرجال الدين فيها أي " سلطان ديني" ولا أي امتيازات خاصة.

والحقيقة إن تكتيك الزعماء الجدد للجزائر تمثل في عملية تعزيز الدولة[21] Etatisation و ليس في إرساء لائكية وعليه كان لابد غداة الاستقلال :

1 . الاستفادة من ارث الإصلاح نظرا لكونها الإيديولوجية الوحيدة ذات التمركز العميق و القبول الواسع وقد تم ذلك عبر ما يسميه J.C. Vatin " تحويل للمشروعية"[22] ومعناه : السيرورة التي تدمج من خلالها الهيئات الحاكمة مصداقية جمعتها جمعية العلماء في زمان و مكان آخر وذلك لاستعمالها من جهة في إضفاء المشروعية على كيانها الخاص و في ضمان التعبئة و الوحدة - اللذان لم يكونا ممكنين إلا في إطار القيم الإسلامية - قصد الإسهام في بناء دولة - أمة مركزية Etat-Nation Centralisé من جهة أخرى، ومن اجل هذا السبب الحيوي يعلن الإسلام دينا رسميا أو دين الدولة وقد تم ذلك مع دستور 1963 وفي دستور 1976، 1986، 1989.

2. أمام هذا التعزيز المتزايد للدولة "Etatisation" وجد علماء الإصلاح أنفسهم في " مفترق طرق" إما قبول هذه العملية و الاندماج فيها، إما الابتعاد عن المشاغل الزمانية، وقد اختار البعض : الطريق الثاني لكن هذا لم يمنعهم من الهجوم - عبر انتقادات لاذعة - على اختيارات السلطان قصد التأثير على توجهاته السياسية – الاقتصادية .

و قد جسدت هذا الموقف جمعية القيم[23] برئاسة الشيخ الهاشمي التيجاني و معاضدة الشيخ عبد اللطيف سلطاني[24]، أحمد سحنون و الشيخ مصباح...الخ الأمر الذي عرضها للمنع عام 1966/9/21 و للحل في 17 /1970/3 لذا كان من مهام هذه العملية Etatisation ضمان مراقبة كل ما يمت بصلة مع الجوهر أو المبتغي الديني و تحاشي كل انتقادات من هذا الجانب ويتم ذلك عبر تعزيز السيطرة على التعليم و جهاز العبادة فتأسيس وزارة خاصة أطلق عليها لأول مرة اسم وزارة الحبس في 27 سبتمبر 1962 و قد أصبح " احمد توفيق المدني"[25] وزيرا لها في أول حكومة للجزائر المستقلة .

و من خلال هذا العمل - استمرارية تمثيل جمعية العلماء في الحكومة - يكون نظام بن بلة آنذاك قد قدم نفسه كامتداد لابن باديس " الأب الأسطوري" للمجتمع الجزائري و في خط الرجعة تكون جمعية العلماء - أو فئة منها - ضمنت " سيطرتها" على هذه المؤسسة في وقت أخذت إطارات الجمعية في احتلال مناصب شتى في التوظيف العمومي، وتبدو لأول وهلة أنها مؤهلة بحكم تكوينها الديني أساسا للإشراف على المؤسسة الدينية .

جـ. وزارة الأوقاف أو الحبس :

لقد عمد نظام بن بلة للثأر من اكبر عملية " سطو" عرفها المجتمع الجزائري حين أعاد الاعتبار لأقدم مؤسسة دينية ما فتئت تشكل العمود الفقري للتنظيم الديني و هياكله المالية و قد تعرضنا لتفاصيل هذا " السطو" إلى غاية صدور قانون 20 سبتمبر 1947(26) القاضي زيادة على استقلالية شؤون العبادة الإسلامية عن الدولة بإرجاع إدارة الحبس للمسلمين ولكن من 1947 سنة صدوره إلى 1962 أي الاستقلال لم يعرف تطبيقا فعليا إلى أن جاءت وزارة الحبس.

ومن أهم التدابير المتخذة آنذاك ضم الأوقاف أو الحبس إلى أملاك الدولة الجزائرية و ذلك بمقتضى مرسوم رقم 64-283 المؤرخ في 17 سبتمبر 1964 (27) وتم على إثره تسليم إدارة و تسيير كل الأملاك الحبسية إلى وزير الأوقاف، فقد جاء في المادة السابعة من نفس المرسوم ما يلي :

" يتولى وزير الأوقاف إدارة الأوقاف العمومية مع إمكانه من تفويض سلطاته للغير فيما يخص التسيير على شرط احتفاظه، في جميع الأحول، بسلطته الخاصة بالرقابة و الوصاية" .

وهي في الحقيقة عملية حصر ومركزية التسيير بين أيدي موظفين وقد ضم نفس المرسوم إلى أملاك الدولة : الأوقاف التي بقيت على هامش مراقبة الإدارة الفرنسية .

نفس الشيء عرفه التعليم الديني حيث تم بمقتضى مرسوم 64-10 المؤرخ في 11 جانفي 1964 تنظيم التعليم الديني في الجزائر و ضم إلى وزارة الحبس هذا التعليم الذي يشمل :

. التعليم القرآني .

. التعليم التكميلي .

. التعليم الإسلامي العالي .

ويبدوا أن الهدف من ذلك هو مراقبة – من قرب – التكوين الديني للإطارات المستقبلية التي سيقع على عاتقها الإشراف على كل النشاطات الدينية كالتوجيه الديني عن طريق : الدروس، الخطب، تنظيم الحج، الاحتفال بالأعياد الدينية....الخ، أما المدارس الخاصة لجمعية العلماء و التي كان ينتظر منها أن تلعب دور حساس في هذا المجال فقد تم إقحامها وإدماجها في التربية الوطنية بتاريخ 26 أكتوبر 1962(28).

ما يمكن أن يقال على المؤسسة الدينية الرسمية في ضل نظام بن بلة الذي لم يدم طويلا 1962 إلى جوان 1965 أنها حاولت على لسان وزيرها السيد توفيق المدني البرهنة على أن

الاشتراكية المطبقة في جزائر الاستقلال تستمد جذورها من القران و السنة النبوية، سيرة الخلفاء الراشدين و تعاليم العلماء وبعبارة صريحة محاولة جعل فكرة الاشتراكية الإسلامية ذات قبول واسع إلا أن هذه الفترة (1962-1965) عرفت صراعات منظمة مع السلطان " الناشئ " وعرفت أيضا فشل - على المستوى الإيديولوجي - الاجتهادات التي قام بها أحمد توفيق المدني وقد تجسد هذا الفشل في استقالته من منصب وزير الحبس الذي شغله من أكتوبر 1962 إلى ديسمبر 1964 و قد تولى هذا المنصب من 1964/12/02 إلى 1965/6/19 السيد : هدام تيجاني وهو نائب سابق في المجلس الوطني .

و النتيجة هو فشل المؤسسة الدينية في تبرير الخيارات السياسية - الاقتصادية لنظام بن بلة وقد استغلت فئات من جمعية العلماء - كان قد همشها هذا الأخير (أي بن بلة) - هذه الوضعية المتردية للاحتجاج رسميا على تلك الخيارات السياسية - الاقتصادية في بيان مؤرخ بـ 17 أفريل 1964 [29] - وعشية مؤتمر حزب جبهة التحرير الوطني – يحمل إمضاء الشيخ البشير الإبراهيمي و الذي ينتقد فيه اعتماد الزعماء الجزائريين في رسم سياستهم وتوجيهاتهم على " المذاهب الأجنبية لا على أساس جذورنا العربية – الإسلامية " ويبدو أن هذا البيان لم يكن حدثا عارضا ولكن موقفا نهائيا و الدليل على ذلك هو بيان 20 جوان 1965[30] الذي تعلن فيه جمعية العلماء مساندتها الكاملة لمجلس الثورة عقب انقلاب 19 جوان 1965 .

إن هذه المحاولة لإيجاد تفسير سوسيولجي لمنشأ المؤسسة الدينية جد ضروري لان هذه الأخيرة غالبا ما تقدم و كأنها خارج الزمان و المكان و المشروعية الاجتماعية و الاقتصادية وهو في الحقيقة موقف إيديولوجي بحت وجب كشفه .

المبحث الثاني : تعزيز حظور الدولة في المجال الديني

أ. التنظيم، التأطير و المراقبة :

لقد أعلن انقلاب 19جوان 1965 على نهاية فترة وفريق سياسيين وبداية فترة وفريق سياسيين آخرين، إلا أن هذا لم يكن ليدخل تغيرات جذرية على المؤسسة الدينية الرسمية على الأقل بالنسبة لعنصرين اثنين :

1 . استمرارية تمثيل جمعية العلماء إذ بتعيين السيد " العربي سعدوني" على رأس وزارة الأوقاف في 1965/7/10 يلاحظ انه لا يزال هناك حرص من طرف الزعماء الجدد أو بالأحرى مجلس الثورة للاستفادة من الاستمرارية الروحية لعلماء الإصلاح بتمثيلهم في الحكومة الجديدة.

2 . عملية تعزيز الدولة "Etatisation" وذلك عبر المزيد من عمليات التأطير و المراقبة و قد تجسد ذلك في الإجراءات التنظيمية الجديدة التي أدخلت على وزارة الحبس أشهر قليلة بعد الانقلاب و كان مرسوم 65-207 [31] المؤرخ في 11 أوت 1965 هو أول مرسوم في هذا الصدد و المتضمن تنظيم الإدارة المركزية لوزارة الحبس أو الأوقاف .

و حسب المادة الأولى من هذا المرسوم فإن الإدارة المركزية لوزارة الأوقاف تتشكل من:

. مديرية الإدارة العامة .

. مديرية الشؤون الدينية .

. المفتشية الرئيسية للأوقاف المرتبطة مباشرة بالكتابة العامة .

و تتألف مديرية الإدارة العامة من

أ- المديرية الفرعية للمالية والأدوات

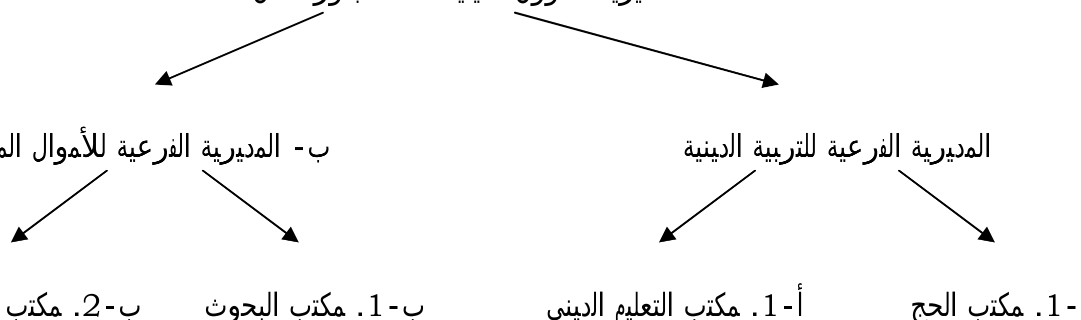
أ-1. مكتب الميزانية و الموارد المختلفة

أ-2. مكتب الأدوات و التجهيز

ب- المديرية الفرعية للموظفين

ب-1. مكتب تسيير الموظفين

ب-2. مكتب الشؤون المختلفة



و بالموازاة مع هذا العمل هناك عمل آخر يتمثل في تنظيم التأطير و المراقبة وهي في الحقيقة عملية يسميها البعض[32] إقصاء الأكليروس المنافس، وذلك قصد تشكيل إسلام رسمي أرثوذكسي "وفرضه" وهو نتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم وبالتالي، راح "يصفي" منافسيه بدءا بالتظاهرات الأكثر شعبية للإسلام من مرابطين صغار وإخوانيات كالعلوية بمستغانم التي هي فرع من الشاذلية و مرورا بجماعات دينية مثل جمعية القيم التي تم تصفيتها نهائيا عندما حاولت أن تكون "ملكية اكثر من الملك" أي بتقديم نفسها الممثل الوحيد للإسلام الحقيقي و الأصيل، نفس المآل عرفته جمعيات أخرى مثل "جند ا "[33] ولم يكتفي السلطان بذلك و إنما اعتمد رسميا هيئة تضطلع بمهام المراقبة و التفكير في أمور الدين، ويعتمد عليها في تقديم القراءة الصحيحة و المطابقة لكلام ا ، من اجل ذلك صدر مرسوم رقم 66-45 [34] المؤرخ في 1966/02/18 و المتضمن تأسيس مجلس إسلامي أعلى مهمته :

- إعطاء الصورة الحقيقية للإسلام و إزالة ما علق بالعقيدة الإسلامية من زيف وأوهام.
- بعث التعليم الديني .
- إحياء التراث القومي بنشر المخطوطات العربية بصفة عامة و الجزائرية بصفة خاصة المتعلقة بالإسلام و تعريب كل مؤلف ديني له علاقة بهذا التراث .
- إصدار الفتاوى الدينية للهيئات الرسمية وغير الرسمية .
- التوجيه الروحي عن طريق المدارس والوعظ بواسطة المحاضرات والمقالات الصحفية.
- توثيق العلاقات مع العالم الإسلامي عن طريق التعاون الفكري .

- إثبات الوجود الجزائري في كل الحركات الإسلامية و مواجهة التيارات الفكرية العالمية.
- التبادل الثقافي الإسلامي مع البلاد الإسلامية الشقيقة و الصديقة .
- تشجيع التأليف ونشر المؤلفات الدينية و ترجمتها .

وفي ما يخص تأسيس هذا المجلس يقول أحد ابرز أعضائه و أقدمهم وهو السيد أحمد حماني[35]. "لقد اقتضى نظر أولي الأمر في الدولة الجزائرية الفتية سنة 1966 أن تنشئ، هيئة من العلماء لاستشارتها و الاستعانة بها في بعض الأمور المتمحصة في الدين، وكانت حكومة الثورة حديثة العهد بالانتصار ورأي رئيسها الجديد هواري بومدين بأن ينظم هذه الشؤون الخطيرة وان لا يتركها هملا تسير حسب أراء من عملهم سياسي محض".

ويتكون المجلس الإسلامي الأعلى حسب المادة الثانية من نفس المرسوم من (11) عضو دائمين من بينهم الرئيس و من (19) عضو غير دائمين .

و يعين وزير الأوقاف أعضاء هذا المجلس، أما الرئيس فيقع انتخابه من طرف أعضاء المجلس الدائمون وغير الدائمون بأغلبية 2/3 لمدة عام (المادة 3) .

كان رئيس المجلس آنذاك حسب احمد حماني[36] دائما هو الأستاذ المرحوم الصديق سعدي التبسي، أما الأعضاء الدائمون فهم على التوالي : الشيخ محمد الصالح بن عتيق، الشيخ عباس بن الشيخ الحسين، الشيخ السعيد صالحي، الشيخ احمد حسين، الشيخ علي مغربي، الشيخ نعيم النعمي، الشيخ الجيلالي الفارسي، الشيخ حمزة أبو كوشة، و القاسم المشترك بين كل هؤلاء هو انهم كلهم من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين .

يمكن أن يقصي عضو من أعضاء المجلس الإسلامي الأعلى الدائمين أو غير الدائمين من مهامه إذا ما ظهر فيه ما يتنافى مع هذه العضوية ويعلن هذا الإقصاء بقرار من وزير الأوقاف و باقتراح من المجلس .

لم يحدث مثل هذا الأمر إلا انه عرف المجلس استقالة رئيسه من منصبه وهو الشيخ الصديق السعدي لأسباب يقول الشيخ أحمد حماني أنها لا تزال خفية !!؟ و خلفه – بعد الانتخاب – الشيخ عباس بن الشيخ الحسين وهو من الأعضاء الدائمين للمجلس، وجاءت زوبعة ! أخرى أجبرت هذا الأخير على تجميد عمله فبقي المجلس شبه مشلول في الفترة الواقعة ما بين 1969 حتى 1972 و كان يسيره آنذاك المرحوم الشيخ السعيد صالحي .

لما أسندت الوزارة إلى السيد مولود قاسم نايت بالقاسم عين السيد احمد حماني وهولا يزال تابعا لوزارة التعليم العالي - كلية الآداب - على راس المجلس الإسلامي الأعلى واصبح يمثل هذا

المجاس في الملتقيات الدولية و في الهيئات الوطنية في الداخل وفي الخارج و كان ذلك ابتداء من سنة 1972 .

لقد أسست هذه الهيئة بعد شل التحركات المناوئة للسلطان من خلال عمليات : التهميش، التحطيم النهائي، أو الإدماج وهذا ما حصل مع " ملتقى الفكر الإسلامي " الذي كان من وراءه المرحوم مالك بن نبي فهو : ملتقى" دولي" [37] سنوي يجمع بين الفقهاء و المختصين في الشؤون الإسلامية و قد عقد لأول مرة في سنة 1967 بثانوية عمارة رشيد " بن عكنون" وعقب سلسلة من هذه الملتقيات شعر السلطان انه معني بالأمر بعد ما تبين خطورة هذه الملتقيات، فوضع يده عليها بحجة التطوير و التحسين و قد أخذ المركز الثقافي الإسلامي على عاتقه تنظيم مثل هذه الملتقيات السنوية بعد تأسيسه في 21 مارس 1972 .

أصبحت تلك الملتقيات تضطلع بعدة مهام :

- كحلقة تعليم : يستفيد منها الطلبة الجامعيين على الخصوص بالرغم من تواجد طلبة الثانويات في تعليم الملتقيات الأولي، ويستدعي لهذا الغرض مشايخ وأساتذة من كل أنحاء العالم الإسلامي ؛
- كهيئة للتفكير : غالبا ما تكون صدى الاهتمامات الإيديولوجية – الدينية للسلطان ويكفي الإطلاع على مختلف المواضيع المتناولة للتأكد من ذلك .
- كبرهان على اهتمام الحزب و الدولة بكل ما يمت بصلة مع الإسلام وكمؤشر على تمسكهما بتعاليمه.

ب . تكوين و استضاف Fonctionnarisation " الأكليروس الرسمي":

لم تكن التدابير الوحيدة التي اتخذتها وزارة الحبس بعد 19 جوان 1965 متمثلة في :

- إعادة تنظيم إدارتها المركزية .
- تأسيس مجلس إسلامي أعلى .
- استرجاع تنظيم ملتقى الفكر الإسلامي .

وإنما شكّل تكوين رجال الدين - عبر تعليم خاص - اكبر هاجس شغل القائمين عليها وذلك منذ أن كان السيد توفيق المدني وزيرا لها إذ كان يؤكد[38] : "بأن وزارته لن تكتفي بتسيير البنيات، ودفع أجور الموظفين وإنما ترمي إلى المساهمة في تعليم الشعب" وذلك قصد تعويض ذلك العجز الكبير الذي عرفه التعليم الديني و قطع دابر التبعية للمؤسسات الدينية الشهيرة المجاورة.

لهذا وضعت - منذ الاستقلال - عبر مختاف أنحاء البلاد عدة معاهد إسلامية اشرف عليها أساتذة من البعثة المصرية للأزهر الشريف[39]، وقد بلغ عددها 16 معهدا . وتحضر هذه الأخيرة - لمدة 4 سنوات - طلبها لنيل الأهلية وهي تعادل شهادة الأهلية العربية، وذلك بمقتضى المرسوم رقم 68-192[40] المؤرخ في 1968/5/28 المتضمن أحداث شهادة الأهلية للعلوم الإسلامية ويوجه حامليها إلى ثانويات لتكوين حاملين لشهادة البكالوريا في التعليم الأصلـي (القرآن، الحديث، السيرة النبوية، فقه،....الخ) .

وكان هذا المشروع سيؤول إلى جامعة إسلامية في كل من الجزائر العاصمة، وهران، قسنطينة . ولقد دفعت هذه الهموم أو الحاجيات التربوية إلى : ظهور مديرية التعليم الديني عند إعادة تنظيم الإدارة المركزية لوزارة الأوقاف، وذلك بمقتضى مرسوم [41] 68-187 المؤرخ في 1968/5/23 و عليه تصبح هذه الأخيرة تتكون من :

- مديرية الإدارة العامة .
- مديرية الشؤون الدينية و الأملاك الوقفية .
- المفتشية الرئيسية .

• مديرية التعليم الديني : و قد جاء في المادة الثالثة من نفس المرسوم أن مديرية التعليم الديني تكلف باقتراح جميع التدابير الرامية إلى تجديد أجهزة التعليم القرآني تنظيم التعليم الثانوي و العالي الدينيين، وهي تتفرع إلى المديرتين الفرعيتين التاليتين :

1. المديرية الفرعية للتعليم القرآني التي تتكاف بما يلي : إعداد و تطبيق النصوص التنظيمية الرامية إلى تحسين التعليم القرآني، ومنح موافقتها للمدارس الخاصة التي يسيرها "الطلبة" .

تكوين المعلمين وإعداد الفترات التدريبية لتحسين مستواهم .

2. المديرية الفرعية للتعليم الثانوي و العالي الدينيين التي تتكاف بما يلي :

تنظيم و مراقبة المعاهد الإسلامية و مراكز التكوين و تخصيص المنح و نظام الدروس، المسائل التربوية والدراسات التقنية .

أما مديرية الشؤون الدينية والأملاك الوقفية فهي تتفرع إلى المديريتين الفرعيتين التاليتين :

1. المديرية الفرعية للشؤون الدينية والتي تتكفل بما يلي : التوجيه الديني عن طريق الندوات والمحاضرات و دروس الوعظ و المقالات الصحفية و تنظيم الحج، وضع اليومية الهجرية و الاحتفال بالأعياد والمواسم الدينية .

تنشيط الجمعيات الدينية والمساعدة المعنوية والمادية للعائلات الفقيرة و الجماعات الإسلامية بالخارج .

2. المديرية الفرعية للأملاك الوقفية تتكاف بما يلي : إجراء التحقيقات حول الأملاك الوقفية وتسجيلها واستثمارها وتخصيص منتوجاتها و الموافقة على تأسيس الجمعيات الدينية و الفصل في المنازعات ووضع برنامج البناء والتجهيز وإنجازها للقيام بشعائر الدين و التعليم الإسلامي .

و مهدت إعادة تنظيم الإدارة المركزية لوزارة الحبس إلى ظهور القانون الأساسي لرجال الدين الإسلامي وذلك بمقتضى أمر رقم 69-96 [42] مؤرخ في 1969/12/6 وهو قانون مستوحى -بقسط كبير- من قانون الوظيف العمومي بإعادة إنتاجه لبناياته الأساسية من تراتبية المهام، الرتب، الحقوق و الواجبات، حياة مهنية، تقاعد.....الخ .

وبناء عليه يصنف رجال الدين الإسلامي في سلكين (2) يتضمن أحدهما ثلاثة **(3)** رتب و الآخر رتبتين (2).

1. الأئمة : أئمة خارجون عن السلم .
   - أئمة وعاظ .
   - أئمة الصلوات الخمس .
2. رجال الدين : المؤذنون و الحزابون .
   القيمون .

يقوم الأئمة الخارجون عن السلم و الأئمة الوعاظ بصلاة الجمعة وكذا تقديم الوعظ و الإرشاد حسب برنامج و جدول الساعات يحددها أو يصادق عليها المفتش الرئيسي أو الجهوي يكلف المؤذنون و الحزابون و القيمون بالتوالي بالآذان و تعليم القرآن و صيانة البنيات الدينية .

- تكلف لجنة يرأسها وزير الأوقاف متكونة من مديري الإدارة العامة والشؤون الثقافية و المفتش الرئيسي للأوقاف وممثل عن المجلس الإسلامي الأعلى بتحديد عدد الأئمة ورجال الدين و يتتبع تطورهم و تحديد التوزيع في كل سنة اعتبارا لاحتياجات البلاد إلى الإطارات الدينية .

يوظف الأئمة الخارجون عن السلم من بين :

- الأئمة الوعاظ الذين بلغوا آخر درجة من رتبتهم و الذين شغلوا سنتين (2) على الأقل في هذه الدرجة .

• المترشحين الحائزين على شهادة واحدة على الأقل من ليسانس العلوم الإسلامية أو شهادة تعادلها .

يوظف أئمة الصلوات الخمس من بين الأشخاص المثبتين حيازتهم على الشهادة الأهلية للعلوم الإسلامية وحفظهم عن ظهر قلب لنصف القرآن على الأقل .

يوظف المؤذنون و القيمون من بين المترشحين الذين حفظوا جزءا من القرآن .

إن للائمة و رجال الدين الحق في راتب بعد قيامهم بالخدمة يتضمن أجرا ومنحا عائلية " المادة 20" ينتمي الأئمة و رجال الدين إلى نظام الصندوق الجزائري العام للتقاعد و يخضعون للنظام العام للتأمين الاجتماعي وفي حالة الوفاة يتشفع ذوو الحقوق المتوفى من رأس مال الوفاة وكذا بمعاش ضمن الشروط المحددة بموجب التشريع النافذ "المادة 21" .

لقد أعيد تنظيم وزارة الحبس وأنشئت إدارة فرعية للتعليم الديني قصد تكوين رجال دين عبر إرساء تعليم أصلي تحت رعايتها الخاصة ويلقن في مراكز أو معاهد عديدة ، قد خطط للتعليم الأصلي المرور عبر المراحل الثلاثة للتعليم العام ثم الوصول به إلى إرساء جامعات .

لقد أخذ هذا التعليم محمل الجد إلى درجة تغيير تسمية كاملة وإدماجها في التسمية الجديدة وقد تزامنت هذه التسمية الجديدة مع تولي السيد مولود قاسم نايت بلقاسم(43) في 1970/6/2منصب وزير التعليم الأصلي والشؤون الدينية خلفا للسيد العربي سعدوني على رأس وزارة الحبس سابقا .

إن محاولة "الاستقلال" بتعليم اصلي خاص وتحت عناية الوزارة الوصية لم يكن يحضى بالإجماع كي تضمن استمرار يته إذ لم يدم طويلا حتى صدر أمر في الجريدة الرسمية بتاريخ 12ماي 1976 و القاضي بإدماج التعليم الأصلي في التربية الوطنية، وبالنسبة للميثاق الوطني(44) فإن وحدة التعليم و التوجيه الإيديولوجي الموحد للشباب يفرضان عملية صهر التعليم الأصلي في تعليم عام موحد .

وكان التحويل الوزاري الذي قاده الرئيس السابق هواري بومدين في 21 أفريل 1977 فرصة لتعيين السيد مولود قاسم نايت بالقاسم – دائما - كوزير مكلف بالشؤون الدينية، لكن من هو هذا الأخير يا ترى ؟

مولود قاسم نايت بالقاسم من مواليد 1927 بولاية بجاية، حاصل على ليسانس فلسفة بدرجة ممتاز من جامعة القاهرة (فؤاد سابقا)، تقلد مسؤوليات كثيرة قبل الاستقلال وبعده : فكان نائبا لرئيس الوفد الدائم لجبهة التحرير الوطني في ألمانيا و النمسا و هولندا، و نفس المهمة عن الحكومة المؤقتة الجزائرية في السويد و الدول الاسكندنافية، وبعد الاستقلال تقلد منصب :

- مدير ديوان المرحوم محمد خيضر أمين عام المكتب السياسي لجبهة التحرير الوطني.
- مدير للشؤون السياسية بالخارجية .
- مستشارا دبلوماسيا وسياسيا للرئيس بومدين .
- وزيرا للتعليم الأصلي والشؤون الدينية من 1970 إلى 1979 .
- مستشارا ثقافيا للرئيس الشاذلي بن جديد .
- عضوا بالأمانة الدائمة ثم اللجنة المركزية لجبهة التحرير الوطني .
- نائب رئيس المجلس الأعلى للغة العربية .

كلف بإعداد قانون إنشاء المجمع الجزائري للغة العربية، وقانون تعميم استعمال اللغة العربية (وقد أنجز المشروعين) له عدة مؤلفات منها : " الجزائر" بالألمانية آنية و أصالة، مآثر أول نوفمبر، أصالية أم انفصالية، شخصية الجزائر الدولية و هيبتها العالمية قبل 1830 .

صحيح أن السيد مولود قاسم نايت بالقاسم واصل ترأس الوزارة إلا انه أزيلت تسمية التعليم الأصلي وهو أمر يحمل اكثر من دلالة في ظرف تميز بترقية الثلاثية الشهيرة : الثورة الصناعية, الثورة الزراعية، الثورة الثقافية، وقد كانت الثورة الزراعية - بالأخص - عرضة لهجوم مكثف من طرف نفس الفئات التي تعرضنا إليها سابقا .

المبحث الثالث : تحديد المهام الإيديولوجية لوزارة الشؤون الدينية

بعد وفاة الرئيس هواري بومدين قام الشاذلي بن جديد بتحوير وزاري في 8 مارس 1979 ثم على إثره تعيين السيد : عبد الرحمان شيبان على رأس وزارة الشؤون الدينية التي حافظت على نفس التسمية القديمة إلا أنها لم تعد مرتبطة مباشرة برئاسة الجمهورية ! كما كانت عليه في السابق .

لم تعرف نفس الوزارة "إصلاح" عميق يتماشى مع الخيارات السياسية الاقتصادية الجديدة، إلاّ مع بداية سنة 1980 بتولي السيد عبد الرحمان شيبان (45)، منصب وزير الشؤون الدينية الجديد وكان من الصعب آنذاك، إهمال بعض المستجدات كبداية الغليان الاسلاماوي في الخارج و الداخل .

وقد تمحور "الإصلاح" المذكور أعلاه حول العناصر التالية :

- تحديد المهام الإيديولوجية لوزارة الشؤون الدينية .
- تنظيم استعمال وتسيير المساجد بتكوين طاقم مختص يشرف على شؤون العبادة.
- إنشاء و تنظيم مدرسة وطنية لتكوين الإطارات الدينية .
- المجلس الإسلامي الأعلى .

أ . مهام وزير الشؤون الدينية و العاملين بالوزارة :

جاء كل من مرسوم 80-30 و 80-31 المؤرخان في 9 فيفري 1980 يفصلان هذه المهام : فالأول أي المرسوم رقم 80-30 (46) يتضمن صلاحيات وزير الشؤون الدينية إذ يكاف وزير الشؤون الدينية بتهيئة الأجيال القادمة لمعرفة الإسلام معرفة كاملة وصحيحة في بعديه الديني و الحضاري وباعتباره المقوم الأساسي للشخصية الجزائرية .

- يعنى وزير الشؤون الدينية بنشر التربية الدينية والثقافة الإسلامية مع الوزراء المعنيين لتعزيز ذلك في برنامج التعليم المدرسي و الجامعي .
- يتخذ وزير الشؤون الدينية الإجراءات اللازمة لمواصلة وتعزيز المجهودات المبذولة لتنظيم تعليم القرآن و جعل المسجد بيتا للتعبد ومركز اللإشعاع التربوي و الحضاري الإسلاميين .
- يؤهل وزير الشؤون الدينية للقيام بأي عمل أو دراسة قصد : دعم القيم الجوهرية والإيديولوجية الإسلامية وابرازها، القضاء على أسباب الفهم السيئ للإسلام وعلى العوامل

التي أخرت تفتح قيمه الإيديولوجية و لهذا الغرض ينظم ملتقيات الفكر الإسلامي والمبادلات الضرورية في هذا الميدان مع العالم الإسلامي، ويتخذ التدابير اللازمة لتوجيه نشاط المؤسسات الدينية و المراكز الثقافية الإسلامية .

• يعمل وزير الشؤون الدينية على توضيح المبادئ الاشتراكية التي يتضمنها التكافل الاجتماعي باعتباره أحد العناصر الجوهرية في الإسلام .

أما المرسوم رقم 80-31 [47] المتعلق بتنظيم الإدارة المركزية لوزارة الشؤون الدينية فبمقتضاه تتفرع هذه الأخيرة إلى :

- مديرية الإدارة العامة .
- مديرية الموظفين و التكوين .
- مديرية الشؤون الدينية .
- مديرية البحوث الإسلامية والملتقيات .

تتألف مديرية الشؤون الدينية من :

1. المديرية الفرعية للتوجيه الديني :

و تتكاف بما يلي :

- العمل على نشر الوعي الديني بشكل واسع ووضع برامج التوجيه الخاصة به .
- تنظيم المواسم الدينية .
- إنعاش ومراقبة نشاط الجمعيات الدينية طبقا للتنظيم الساري المفعول .
- متابعة التوجيه الديني بالمساجد .

2. المديرية الفرعية لتعليم القرآن .

3. المديرية الفرعية للأوقاف : وتكاف بما يلي :

- قبول الأوقاف و متابعة تسييرها في إطار التنظيم الجاري به العمل .
- متابعة كل القضايا المتعلقة بالأوقاف .
- مسك جرد المساجد و مختلف المحلات الدينية .

4. أما مديرية البحوث الإسلامية والملتقيات فتتألف من :

1.4. المديرية الفرعية للبحوث الإسلامية و تكاف بما يلي :

- العمل على إنعاش التراث الإسلامي بصفة عامة والوطني بصفة خاصة .

- العمل على جمع المخطوطات و الترجمات المتعلقة بالإسلام و طبعها قصد المحافظة عليها و تعميم استعمالها .
- متابعة كل ما ينشر عن الإسلام و التحقق من صحة طبعات القرآن الكريم.

2.4. المديرية الفرعية للملتقيات و تكاف بمايلي :

- تنظيم الملتقيات و تعميم الفكر الإسلامي .
- المشاركة في الملتقيات و المؤتمرات الإسلامية التي تعقد في الخارج .
- توسيع المبادلات الخاصة بالثقافة الإسلامية مع البلاد الإسلامية .
- تبادل النشرات والمؤلفات عن الإسلام مع الهيئات المختصة الموجودة في الخارج .

3.4. المديرية الفرعية للثقافة الإسلامية ؛ وتكاف بما يلي :

- المساهمة في تطهير الثقافة الإسلامية و ترقيتها في مختاف مظاهرها في إطار الميثاق الوطني .
- العمل على إحداث المراكز الثقافية الإسلامية و تنشيطها و مراقبتها .
- تسيير المكتبات ومصالح النشر الخاصة بالوزارة .
- نشر الدراسات و المؤلفات الثقافية الإسلامية .

ب . تنظيم استعمال و تسيير المساجد بتكوين طاقم مختص يشرف على شؤون العبادة :

و تم ذلك عبر تعديل و تتميم الأمر رقم 69-96 المؤرخ في 1969/12/6 و المتضمن القانون الأساسي لرجال الدين و قد تعرضنا إليه سابقا ويبدوا من المواد المعدلة أن هناك إرادة في رفع المستوى وفي وضع حد أو حاجز أمام كل محاولات " المتسلقين " الجدد من هنا وهناك مع الإبقاء على " قبضة " الدولة، فنجد مثلا : الفقرة الثانية للمادة 10 في مرسوم 1969 تنص على مايلي :

يوظف الأئمة الخارجون عن السلم من بين المترشحين الحائزين على شهادة واحدة على الأقل من ليسانس العلوم الإنسانية أو شهادة تعادلها، أما في مرسوم 1980 المرقم بـ 80-17 (48)فإن الفقرة الثانية من نفس المادة تنص على مايلي : المترشحين الذين يحملون أما شهادة الليسانس في العلوم الإسلامية أو شهادة تعادلها و يحفظون القرآن أو شهادة لنهاية التدريب يسلمها المعهد العالي للعلوم الإسلامية .

نفس الشيء بالنسبة للفقرة الثانية من المادة 11 ينص مرسوم 1969 على انه يوظف الأئمة والوعاظ عن طريق مسابقة، أما في مرسوم 1980 تنص الفقرة الثانية من نفس المادة أنه يتم توظيف الأئمة الوعاظ من بين المترشحين الذين يحملون شهادة البكالوريا أو شهادة تعادلها ويحفظون القرآن أو يحملون شهادة لنهاية التدريب تسلمها مؤسسات التكوين التابعة لوزارة الشؤون الدينية .

كذلك ومثله في الفقرة الأولى من مرسوم 1969 المادة 12 يوظف أئمة الصلوات الخمس من بين الأشخاص المثبتين حيازتهم على شهادة الأهلية للعلوم الإسلامية أو شهادة تعادلها و حفظهم عن ظهر قلب لنص القرآن الكريم على الأقل، بينما في مرسوم 1980 يتم توظيف أئمة الصلوات الخمس من بين المترشحين الذين يحملون شهادة الأهلية أو شهادة تعادلها و يحفظون القرآن أو يحملون شهادة لنهاية التدريب تسلمها مؤسسات التكوين التابعة لوزارة الشؤون الدينية.

يتضمن نفس المرسوم أي رقم 80-17 المؤرخ في 1980/02/2 والخاص بقانون الأساسي لرجال الدين الإسلامي جدول خاص يتقاضى على ضوءه مختلف رجال الدين أجورهم و قد صنف هؤلاء حسب سلم خاص :

الأئمة الخارجون عن السلم، الأئمة الوعاظ، أئمة الصلوات الخمس و قد قسم كل سلم بدوره إلى عشرة درجات وبناءا على ذلك نجد حسب المادة الثالثة : "إنه يطبق على الأئمة الخارجين عن السلم والأئمة الوعاظ وأئمة الصلوات الخمس ما يجري على أسلاك الموظفين في الإدارات العمومية المرتبين في السلالم المماثلة بالنسبة لمدة توقيتهم من درجة إلى درجة أعلى".

جـ . إنشاء وتنظيم مدرسة وطنية لتكوين الإطارات الدينية :

لم تعد وظائف وزارة الشؤون الدينية – بعد صدور مرسوم 9 فيفري 1980 – وظائف تسيير أو استشارة فقط وإنما أيضا وظائف تربوية والتي تتمثل في " تحضير الأجيال القادمة لفهم أحسن للإسلام كدين و حضارة و كجزء أساسي من الشخصية الجزائرية" ولن يتأتى ذلك إلا بفضل إطارات كفئة كيف لا و في ملتقى(49) لإطارات وزارة الشؤون الدينية المنعقد في جانفي من عام 1981 صرح السيد عبد الرحمان شيبان للحضور : "إن مهامكم عديدة لكن المستعجلة منها والعويصة في أن واحد تتمثل في تجنيدكم قصد النهوض بمستوى رجال الدين".

ويضيف في مقام آخر أن هناك 3000 مسجد من بين 5000 تعرفها الجزائر تفتقرإلى أئمة أكفاء لهم القدرة على تبليغ مفاهيم صحيحة .

إنها في رأينا وضعية تعكس حالة قلق أمام تزايد الغليان السريع للحركات الاسلاماوية و" تزايد نجاحها" على حساب مجال الدولة الرسمي لذا كان هناك إسراع في تكوين طاقم ديني داخـل إطار دولتي Etatique و يتموقع مرسوم رقم 83-76 [50] المؤرخ في 6 أوت 1983 في هذا الصدد، حيث يتضمن تنظيم الدراسة في المدرسة الوطنية لتكوين الإطارات الدينية بمفتاح .

وتشمل الدراسة على دروس نظرية و محاضرات و تداريب عملية، يقبل المترشحون على أساس الشهادات و عن طريق المسابقة ويشتمل التكوين في المدرسة الوطنية بمفتاح على ثلاثة شعب : أئمة الصلوات الخمس، الأئمة الوعاظ، الأئمة خارج السلم .

تختلف مدة التكوين في المدرسة الوطنية لتكوين الإطارات بمفتاح بين سنتين (2) و أربع (4) سنوات حسب الشعب المتبعة، مدة التكوين أئمة الصلوات الخمس و الوعاظ سنتان (2) مدة تكوين الأئمة خارج السلم أربع سنوات (4) .

وتتوج الدراسة في نفس المدرسة بالحصول على شهادة يسلمها وزير الشؤون الدينية .

لم تكن مدرسة مفتاح لتكوين الإطارات الدينية الوحيدة بل برمجت مدارس أخرى في تلمسان، معسكر، مدية، تبسة، سطيف، سعيدة، ورقلة، ادرار، معهد بني دوالة (القبائل الكبرى)، معهد سيدي عقبة (بسكرة)، تمنراست (الجنوب الكبير)، سيدي عبد الرحمان يلولي (القبائل الصغرى) دون أن ننسى المعهد العالي للعلوم الإسلامية بقسنطينة الذي يكون أئمة ممتازين خلال ثلاثة سنوات دراسية .

لقد كونت هذه المعاهد قرابة 1200 رجل دين بين سنة (1980 و 1985) [51].

د . المجلس الإسلامي الأعلى :

عند ربط وزير الشؤون الدينية برئاسة الجمهورية عام 1977، كان المجلس الإسلامي الأعلى بمثابة مستشار الوزير وبواسطته مستشار مباشر للحكومة في ما يخص الشؤون الدينية .

أما في التحوير الوزاري الذي قاده الشاذلي بن جديد عام 1979، لم يعد وزير الشؤون الدينية مرتبط برئاسة الجمهورية و تترجم هذا في المهام الجديدة التي كلف بها المجلس الإسلامي الأعلى مع المرسوم رقم 80-120 [52] المؤرخ في 12-4-1980 المعدل و المتمم

للمرسوم رقم 66-45 المؤرخ في 18-2-1966، إن قراءة مقارنة لمواد هاذين المرسومين توضح لنا ما يلي :

بالنسبة للمهام الكبرى لهذا المجلس نجد في مرسوم 1966.

- إعطاء الصورة الحقيقة للإسلام وإزالة ما علق بالعقيدة الإسلامية من زيف وأوهام و أضاف مرسوم 1980 العبارة التالية : و محاربة الآفات الاجتماعية !؟
- في مرسوم 1980 لا نجد أثرا لعنصر ذكر في رسوم 1966 وهو : بعث التعليم الديني يبدوا أن ذلك راجع لكون الوزارة وضعت معاهد خاصة بذلك مع إدماج مستوياته الأولى في التربية الوطنية .
- في مرسوم 1980 نجد أن المجلس يكتفي بتمثيل الجزائر في الحركات الإسلامية بينما كان يعمل مرسوم 1966 بالإضافة إلى ذلك على مواجهة التيارات الفكرية العالمية !
- كان يتم التوجيه الروحي - في مرسوم 1966 - عن طريق الدروس و الوعظ بواسطة المحاضرات و جاء مرسوم 1980 يضيف إلى ذلك وسائل الإعلام المختلفة!

بالنسبة للأعضاء المكونين للمجلس ارتفع عددهم من 30 عضوا - مرسوم 1966 إحدى عشر (11) منهم دائمين و 19 غير دائمين - إلى 40 عضو كلهم دائمين في مرسوم 1980

أما المواد الجديدة التي أتى بها مرسوم 1980 فهي كالتالي :

يعين أعضاء المجلس الإسلامي الأعلى من بينهم ولمدة 3 سنوات، مكتبا يتكون من (7) أعضاء هم:رئيس المجلس و 3 نواب و كاتب عام، كاتب عام مساعد، أمين للصندوق (المادة 4) و يتفرع المجلس الإسلامي الأعلى إلى (4) أربعة لجان يرأس كل واحدة منها عضو من أعضاء المكتب وهي :

. لجن الفتوى و الدعوة والتوجيه :

و تحضى هذه اللجنة بأهمية خاصة باعتبارها "السلطة" الرسمية الجزائرية الوحيدة والمؤهلة دينيا لإصدار فتاوى و توجد هذه اللجنة تحت الرعاية المباشرة لرئيس المجلس الإسلامي الأعلى باعتباره رئيسها والمتمثل في شخص السيد احمد حماني، تصدر هذه الفتاوى في الجريدة الرسمية وفي مجلة الأصالة الخاصة بوزارة الشؤون الدينية التي ظهرت عام 1971 وقد استمر صدورها إلى غاية 1981 تاريخ صدور مجلة أخرى تدعى "الرسالة" و قد جمعت كل تلك الفتاوى في مجلدين سنة 1993 تحت عنوان " فتاوى الشيخ أحمد حماني".

- **لجنة التعاليم الإسلامية والعناية بتحفيظ القرآن .**
- **لجنة إحياء التراث الإسلامي .**

• **لجنة العلاقات الخارجية .**

يجتمع المجلس في دورة عادية مرة كل (3) أشهر، وفي دورة غير عادية بطلب من 2/3 الأعضاء أو بطلب من مكتب المجلس أو بقرار من وزير الشؤون الدينية (المادة 6).

يتقاضى أعضاء المجلس تعويضات طبقا للتنظيم الجاري به العمل و المنصوص عليها قانونا مقابل قيامهم بمهام في إطار نشاط المجلس الإسلامي الأعلى (المادة 8) .

يمنح المجلس إعانة سنوية في إطار ميزانية وزارة الشؤون الدينية و ذلك لتغطية مصاريفه (المادة 9) .

إن أهم العناصر التي تكون العمود الفقري لمرسوم 12-4-1980 و المتعلق بتأسيس مجلس إسلامي أعلى يمكن أن نلخصها فيما يلي :

- ارتفاع عدد الأعضاء المكونين للمجلس .
- إحداث لجان لابرز مهام المجلس .
- الوتيرة المنتظمة لاجتماعات المجلس .
- البحبوحة المالية التي وضع فيها المجلس .

ويبدو من كل هذا أن السلطان عازم على مراقبة الوضع من قرب بشلّ حركة القوى الدينية التي في إمكانها تنصيب نفسها كمنافس مباشر .

الملخص:

إن المكانة التي حضي بها الإسلام - بعد الاستقلال - تجد تفسيرها في عملية القضاء على بعض التيارات الدينية من طرف البعض الآخر (العلماء ضد المرابطين و الإخوانيات أثناء مواجهة الاستعمار) الأمر الذي سهل عملية تحول الإسلام من الشكل المرابطي الإخواني إلى الشكل اليعقوبي عبر الإصلاح.

لقد نجحت جمعية العلماء في اكتساب شرعية دينية سمحت لها بفرض نوع من تجانس"المجتمع الديني" و جعله أكثر فعالية في مقاومة الآخر/المستعمر و أصبح من "الطبيعي" غداة الاستقلال أن يستقي السلطان و يتحصن بتلك الذخيرة الرمزية، التي استطاع علماء الإصلاح إلباسها لباسا عصريا، وفي المقابل تحصل هؤلاء - كنخبة مثقفة باللغة العربية تكونت خارج المنظومة التربوية للإستعمار – على إمكانيات متنوعة و سريعة للترقية، مثل الانضمام إلى العديد من

المؤسسات نذكر أساسا المؤسسة التربوية، الأجهزة المتعددة للإعلام و الثقافة، قطاع القضاء و بطبيعة الحال الإشراف الكامل على المؤسسة الدينية الرسمية .

شكّل الإسلام الأرثوذكسي -بقيادة جمعية العلماء- إسمنت الوحدة و الانسجام الوطنيين مما سهل، مهمة المشروع/النموذج اليعقوبي القومي لبورجوازية الدولة و منه أصبح إسلام الدولة متطابقا/متحالفا مع الإسلام المستنير لجمعية العلماء .

و منه يبدو واضحا أن برجوازية الدولة -غداة الاستقلال-كانت في حاجة ماسة إلى فرض إيديولوجية موحدة، لذلك سمحت للإسلام الأرثوذكسي بقيادة جمعية العلماء، أن يقوم بدوره من خلال الحفاظ على الوظيفة الإنسجامية التي استطاع الإسلام تحقيقها إبان الفترة الاستعمارية، عبر استقطاب وتجميع لكل القوى المؤهلة للإسهام في مهام التشييد الوطني .
و من خلال السيطرة على بعض المراكز الثقافية و الدينية المحلية، خوفا من استعمال هته الأخيرة كمعول أو منبر لمعارضة السلطان .

لكل تلك الاعتبارات عرفت المؤسسة الدينية في الجزائر عملية دولنة Etatisation منذ أول وهلة، وقد تترجم ذلك عمليا في وضع تحت تصرف الدولة كل وسائل التعبير/الدعوة و النشر التي تخص الدين الإسلامي .

منذ ذلك الحين بات السلطان يتحكم في بنية ووظيفة كل الأجهزة التي تضطلع بالسهر على "السير الحسن" لخط الأرثوذكسية، فهو يسير و يراقب التكوين، التأطير و انتشار الدين الإسلامي، فيحقق بالتالي هدفه الغير معلن عنه و المتمثل في شل حركة القوى الدينية التي بإمكانها تنصيب نفسها كمنافس مباشر .

(1) أركون (محمد)، **الفكر الإسلامي**، لافوميك و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص279.

(2) نقول هذا و نحن نعلم أنهما أسطورتان ناجمتان عن الإيديولوجيا الليبرالية التي ما فتئت تقديم الدولة كسلطان مستقل غير خاضع لمصلحة خاصة و مؤهل للقيام بدور الحكم و محقق لسعادة الجميع .

(3) Ghozali (N.E.) ; "Réflexion sur le processus de légitimation du pouvoir en Algérie", in **Revue Algérienne des sciences économiques et politiques**, n°1, 1990, p16.

(4) طالع مشروع الدستور المصادق عليه من التحرير الوطني في 31 جويلية 1963، ص (3-4).

(5) الميثاق الوطني، مصلحة الطباعة للمعهد التربوي الوطني، الجزائر، 1976، ص 26.

(6) نفس المرجع ص 25-26.

(7) عمارة (محمد)، **العلمانية و نهضتنا الحديثة**، دار الشروق القاهرة، 1986، ص15.

(8) Etzioni (A.) ; **Les organisations modernes**, Duclot, Bruxelles, 1971, p14.

(9) فيما يخص تعدد مراكز القرار يلاحظ ETZIONI إنه من المرادفات "لمنظمة" هناك مفهوم بيروقراطية Bureaucratie بالمعنى القيبيري للكلمة، إلا أن هذا معناه بالنسبة للمطلعين على أعمال قيبر أن الوحدة منظمة طبقا للمبادئ، التي حددها هذا الأخير، لكن هناك العديد من المنظمات ليست بيروقراطية بهذا المفهوم التقني، فالمستشفيات مثلا ليس لها مركز واحد للقرارات كما هي عليه البيروقراطيات.

(10) بودون (ر) و بوريكو (ف)، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1986، ص.201 .

(11) Bordieu (P.) ; "Genèse et structure du champ religieux", in **Revue Française de Sociologie**, vol 12, 1971, p320.

(12) IBID, p304.

(13) راجع هوامش و تعليق (هاشم صالح) في كتاب أركون (محمد)، المرجع السابق ص 131

(14) Arkoun (M.), Gardet (L.) ; **L'islam hier demain**, Buchet chastel, Paris, p209.

(15) IBID, p149.

(16) عمارة (محمد)، المرجع السابق، ص 24 .

(17) المدني (أحمد توفيق)، **حياة كفاح**، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر الجزء الثاني، 1977، ص 187.

(18) Etienne (B.) ; **Algérie, culture et révolution**, édition du seuil, Paris, 1977, p141.

(19) Sanson (H.) ; "La Laïcité dans l'Algérie d'aujourd'hui", in **Revue de l'occident musulman et de la méditerranée**, n°29, 1980, p55.

(20) Vatin (J-C.) ; "Puissance d'état et résistances islamiques en Algérie 19ème-20ème siècle" in **islam et politique au Maghreb**, CRESM/CNRS, Paris, 1981, p258.

(21) سوف تكتفي بهذا المصطلح في غياب مصطلح أكثر أمانة.

(22) Vatin (J-C.) ; Leca (J.), **L'Algérie politique : institution et régime**, presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1975, p309.

(23) Camau (M.) ; **La notion de démocratie dans la pensée des dirigeants Maghrébins**, CNRS, Paris, 1971, p103.

(24) أحد زعماء التيار الإسلاماوي في الثمانينات .

(25) و هو الأمين العام لجمعية العلماء ورئيس تحرير صحيفة البصائر، التحق بحزب جبهة التحرير الوطني سنة 1956، للمزيد من المعلومات طالع كتابه – الذي وضع في قفص الاتهام– **حياة كفاح،** الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الجزء الثاني، 1977، ص 262.

(26) الجريدة الرسمية، 20. 09. 1964، عدد 35، ص546 .

(27) الجريدة الرسمية، 17. 10. 1964، عدد 06، ص 58 .

(28) Sanson (H.) ; "Statut de l'islam en Algérie" in **le Maghreb musulman en 79**, édition. CRESM/CNRS, Paris, 1979, p104.

(29) Camau (M.) ; op, cit, p103.

(30) IBID, p103.

(31) الجريدة الرسمية، 1965.08.27، عدد 71، ص1018 – 1019 .

(32) Tozy (M.) ; "Islam et Etat au Maghreb" in **le Maghreb-Machrek**, n° 12, 1989, p33.

(33) Vatin (J.C.), Leca (J.) ; op, cit, p414.

(34) الجريدة الرسمية، 1966.02.22 ، عدد 15، ص 196.

(35) حماني (أحمد)، **فتاوي الشيخ أحمد حماني**، المؤسسة الوطنية للفنون الطبيعية الجزائر، الجزء الأول، 1993، ص 07.

(36) نفس المرجع، ص08.

(37) أصبح كذلك في ما بعد عندما تبنته الدولة الجزائرية بكل إمكاناتها.

(38) Sanson (H.) ; **Statut de l'islam en Algérie**, op, cit, p106.

(39) Sanson (H.) ; "Habous et ministère des habous en Afrique du nord depuis les indépendances", in **Maghreb-Machrek**, n° 48, 1971, p34.

(40) الجريدة الرسمية،28. 05. 1968.12.6 ، عدد 45، ص1068.

(41) نفس المرجع، ص1067.

(42) الجريدة الرسمية، 1969.12.6 عدد 104، ص 1675 .

(43) قادما إلى هذا المنصب من مكتب الرئاسة.

(44) الميثاق الوطني، المرجع السابق ص 45.

(45) من مواليد 1918 بالقرب من مدينة البويرة، زيتوني قديم و أستاذ اللغة و الأدب العربي في معهد ابن باديس، عضو في المجلس الأعلى للتعليم لجمعية العلماء و قد تولى-إبان الحرب التحريرية-منصب رئيس الطلبة الجزائريين بتونس و مسؤول حزب جبهة التحرير هناك، إلى جانب هذه المناصب شارك في الميدان الصحافي بتأسيس جريدة "الشعلة" بقسنطينة و كمحرر

في كل من "البصائر" لجمعية العلماء و "المقاومة الجزائرية" وقد أصبح في الاستقلال مفتش عام في اللغة و الأدب العربيين لدى وزارة التربية الوطنية مع احتفاظه بعضويته في المجلس الإسلامي الأعلى.

(46) الجريدة الرسمية 1980.02.9، عدد 07، ص 214.

(47) نفس المرجع، ص 215 .

(48) الجريدة الرسمية، 1980.02.2، عدد 06، ص 142 .

(49) Souriau (CH.) ; "Données comparatives sur les institutions islamiques actuelles du Maghreb" in **le Maghreb musulman en 79**,édition CRESM/CNRS Paris, 1979, p372.

(50) الجريدة الرسمية، 1983.08.6 ، عدد32، ص .2032 .

(51) Rouajia (A.) ; **Les frères et la mosquée**, édition Bouchène, Alger,1991, p103.

(52) الجريدة الرسمية، 1980.04.12، عدد16، ص.649.

الفصل الخامس
المؤسسة الدينية الرسمية و الغليان الإسلاماوي

تمهيد

المبحث الأول : الغليان الإسلاماوي ورد فعل المؤسسة الدينية الرسمية

أ . تنظيم المؤتمرات الإسلامية

ب . استقطاب بعض الإطارات الدينية

المبحث الثاني : معركة المساجد

أ . الجامعة الإسلامية الأمير عبد القادر

ب . قانون إصلاح المساجد

جـ . رد الفعل العنيف للتيار الإسلاماوي

الملخص

الهوامش

تمهيد :

لن نستطيع فهم طبيعة الديناميكية الداخلية (خطابا وممارسة) للمؤسسة الدينية الرسمية ما لم نأخذ بعين الاعتبار أهم المستجدات التي تطرأ على المحيط المباشر لهته الأخيرة، "كالظهور" القوي للتيار الإسلاماوي و مدى تأثير هذا الأخير بشكل أو بآخر، على كل التدابير التي اتخذها السلطان للحفاظ على استمرار هيمنته، و محاربة كل منافسة داخل المجال الديني و السياسي كان التيار الإسلاماوي طرفها الثاني، باعتباره يرفض التقوقع في مجال الأخلاق .

إنه يعمل على تجاوزه منتقلا/منتشرا إلى دوائر أخرى مثل المعارضة السياسية للدولة، باسم قراءة راديكالية توظف الإسلام كأيديولوجيا كفاح قصد خلع الشرعية على نفس الدولة.

و يبدو من "الطبيعي" في هذه الحالة أن تكون للدولة رؤية / سياسة ووسائل عمل تدافع بها عن نفسها ضد ما تراه أنه تحد لها وتعتمد في ذلك على جماعات العلماء التقليديين القائمين على المؤسسة الدينية الرسمية .

ككل المجتمعات التي تتعايش مع نفس الظاهرة، جربت الجزائر عبر المؤسسة الدينية الرسمية، "كل الوصفات" من أجل الحفاظ على السيطرة الكاملة لهذا الجهاز – الذي كان و لا يزال محل الكثير من الأطماع – الإستراتيجي، حتى في الفترات التي كان يبدو فيها السلطان متعاطفا مع ما يسمي بديناميكية الصحوة الإسلامية .

لذلك سوف نتعرض في هذا الفصل إلى أهم التدابير التي اتخذتها المؤسسة الدينية الرسمية لمواجهة الغليان الإسلاماوي، محاولة أن لا تتجاوزها الأحداث، إذ سوف نوضح كيف عملت أحيانا على أن تكون "ملكية أكثر من الملك".

المبحث الأول : الغليان الإسلاماوي ورد فعل المؤسسة الدينية الرسمية

سوف لا نهتم بالغليان الإسلاماوي من جوانبه المتعددة و إنما نتعرض لآثاره التي استوجبت تحرك المؤسسة الدينية الرسمية في اتجاه هذا الغليان قصد احتوائه و تدجينه أو في اتجاه آخر متمثل في صد هجماته المتتالية.
و الحقيقة أن الغليان الإسلاماوي في الداخل كانت بوادره قد ظهرت منذ السبعينيات، مثلا : جمعية القيم، جند ا و يكفي التذكير بتلك الضجة التي أحدثها كتابي الشيخ عبد اللطيف سلطاني[1] و هما :

- المزدكية هي أصل الاشتراكية .
- سهام الإسلام .

فالأول لم يؤذن بطبعه في الجزائر و لكن تم طبعه في المغرب ! و فيه تنديد شديد اللهجة بالخيار الاشتراكي الذي اتبعه السلطان الجزائري، أما الثاني فقد طبع في الجزائر سنة 1980 -ثم صودر – و كان محتواه يصب في نفس الاتجاه الأول، و قد أثار سخط أطراف عديدة على رأسها المؤسسة الأولى للبلاد[2].
إن أول "خرجة "كشر فيها التيار الإسلاماوي عن أنيابه كانت يوم الجمعة 12 نوفمبر 1982 حيث حشدت جماهير غفيرة في تجمع مسجد الجامعة المركزية بالجزائر العاصمة و الذي قدمت فيه – قصد الضغط على القرار السياسي – لائحة تحتوي على 14 مطلب و كان من بين موقعيها الشيخ عبد اللطيف سلطاني أحمد سحنون، عباس مدني، الأمر الذي أدى إلى توقيفهم جميعا يوم 25 نوفمبر 1982.
و أمام هذا الوضع حاول السلطان مواجهة مثل تلك الأحداث انطلاقا من أرضية دينية لا من أرضية سياسية أي أن هناك اختيار تجاهل المضمون السياسي الخفي لتلك المطالب وفضل التعامل معها بمنطقها ووفقا لقواعد لعبتها، أي المنطق الديني، فكان الحل – بالنسبة للسلطان – هو استباق المطالب الإسلاماوية كما أشرنا إلى ذلك سابقا و قد تترجم ذلك في إصلاح مؤسساتي عميق تمحور حول العناصر الأربعة التي تعرضنا إليها سابقا بالتفصيل .
استباق المطالب الإسلاماوية قد يعني أيضا احتواء هذا الغليان فكان :

أ . تنظيم المؤتمرات الإسلامية :

تم تنظيم المؤتمر الثامن عشر (18) للفكر الإسلامي في 10 جويلية 1984 من طرف وزارة الشؤون الدينية و خصص " للصحوة الإسلامية" و قد دعي لهذا الملتقى مختلف الشخصيات

الدينية و الجامعية من بينها أشهر الأسماء التي عرفت بتعاطفها مع التيار الإسلاماوي و على هذا المستوى يجب الإشارة إلى عنصر هام، و هو أنه أمام إرادة احتواء الغليان الإسلاماوي من طرف السلطان، هناك محاولات معاكسة و في اتجاه معاكس و يكفي الإطلاع على ما كتبه أحد منظري الحركة الإسلاماوية المعاصرة : د. يوسف القرضاوي في هذا الصدد [3] "مما يجب على الحركة الإسلامية أن تعيه جيدا و تعمل له في المرحلة القادمة أن تحاول كسب المؤسسة الدينية التقليدية إلى جانبها و أن تجعل من أهدافها الأساسية و في خططها الرئيسة التغلغل في قلب هذه المؤسسة بأفكارها و أبنائها و غزوها من الداخل و بهذا تحقق جملة من المكاسب القيمة منها.

1 . تفادي الصدام برجال هذه المؤسسة، الذين لا يزال للكثير منهم رصيد لدى الجماهير المسلمة، و يملكون التشويش على الحركة وتشويه صورتها في أذهان العوام.

2 . الأمل في إصلاح هذه المؤسسة الهامة لتقوم بمهمتها الأصلية و الكبيرة في تعليم الإسلام الصحيح و تحريرها من أن تكون أداة في أيدي سلاطين الجور.

3 . الاستفادة مما لدى هذه المؤسسة من إمكانيات التغلغل و التأثير في الشعوب للتوعية بقضايا الإسلام الكبرى.

4 . إسقاط أعذار الحكومات التي تتهرب من تحكيم الشريعة و التي تتوكأ على فتاوى بعض الضعفاء و المستغفلين من رجال المؤسسة الدينية الرسمية و إضفاء الشرعية الدينية على مطالب الحركة ".

ب . استقطاب بعض الإطارات الدينية :

إن عملية احتواء المؤسسة الرسمية للغليان الإسلاماوي مرت أيضا عبر ضم بعض إطاراته و نذكر على سبيل المثال لا الحصر عناصر من حلقة المرحوم مالك بن نبي مثل رشيد بن عيسى أحد أتباع بن نبي و عضو سابق[4] في مكتب الوزير السابق لوزارة الشؤون الدينية : السيد مولود قاسم نايت بلقاسم و قد سبق له أن عارض الاتجاه المتشدد بزعامة الشيخان عبد اللطيف سلطاني و أحمد سحنون حين ذهبا إلى القول أن الصلاة على أرض مؤممة محرمة شرعا و هو في الحقيقة موقف قائد من قادة الشيعة العراقيين هو آية ا الشيرازي [5] حين عارض عام 1958 قانون الإصلاح الزراعي و التأميمات فأفتى بعدم جواز الصلاة في

الأماكن المصادرة أو مؤممة و كان رشيد بن عيسى يرى في الثورة الزراعية تطبيقا لمبدأ العدالة في الإسلام معيبا عليها محتواها الشيوعي فقط، فجاءت معارضة مذهبية و ليست مبدئية.

حمودة عبد الوهاب : الذي أوكلت له – بمباركة وزارة الشؤون الدينية – الاعتناء بتنظيم الملتقيات حول الفكر الإسلامي بعد استرجاعه من أيدي مسجد الجامعة و مالك بن نبي كما سبق و أن أشرنا إلى ذلك .

عمار طالبي : رئيس جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية .

الدكتور أحمد عروة : الذي عرف بدروسه الدينية التي تبث عبر مختلف وسائل الإعلام المقروءة و المسموعة و المرئية.

زيادة على هذه العينة البسيطة من الشخصيات الجزائرية تم أيضا الاستعانة بشخصيات دينية عرفت بتأثيرها في الأوساط الإسلاماوية كونها تكونت في أحضانها - كجماعة الإخوان المسلمين في مصر – زيادة على إنتاجها الغزير في مجال الفقه و السيرة ...الخ و نذكر على سبيل المثال : الشيخ محمد الغزالي و الشيخ يوسف القرضاوي .

من هو يوسف القرضاوي ؟ : ولد عام 1926 في مصر، حفظ القرآن و هو دون العاشرة عضو في جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا سجن أثناء عهد الملك فاروق سنة 1949، تحصل على الشهادة العالية من كلية أصول الدين عام 1953, أعيد سجنه مرة أخرى عام 1954 السنة التي تحصل فيها على جائزة التدريس و سجن مرتين في عهد جمال عبد الناصر عامي 1956 و 1965، حصل على الدكتوراه في الشريعة عام 1973، عمل في الوظائف التالية : مراقبة الشؤون الدينية بالأوقاف المصرية وإدارة الثقافة الإسلامية بالأزهر ثم مديرا المعهد الديني في قطر و عميد لكلية الشريعة و مديرا لمركز بحوث السنة و السيرة في قطر و قد ترأس في الجزائر المجالس العلمية لجامعتها و معاهدها الإسلامية زيادة على هذا فهو رئيس لهيئة الرقابة الشرعية في عدد من المصارف الإسلامية .

محمد الغزالي : ولد سنة 1917 بالبحير، جمهورية مصر، حصل سنة 1941 على شهادة من كلية أصول الدين و على إجازة الدعوة والإرشاد، بدأ فور تخرجه العمل بالأزهر ثم أصبح مفتشا للمساجد بوزارة الأوقاف، ثم مديرا لها، كما تولى منصب مدير إدارة الدعوة الإسلامية ووكيل لوزارة الأوقاف لشؤون الحديث، انتسب لجماعة الإخوان المسلمين في العشرين من عمره لمدة قرابة 17 سنة كان خلالها عضوا في هيئتها التأسيسية، ثم عضوا في مكتب الإرشاد العام ... وقع نزاع حاد بينه و بين قيادة الجماعة انتهى بصدور قرار يقضي

بفصله مع عدد آخر من الأعضاء، تنقل محمد الغزالي في أكثر من بلد عربي وإسلامي منها الجزائر حيث عمل كأستاذ فخري بجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية.

ألف محمد الغزالي قرابة 94 كتابا، ترجم الكثير منها إلى اللغات الأجنبية، و تميزت كتبه بأنها محاضر مرافعات للدفاع عن الإسلام، كما كانت ففي حد ذاتها قطعا أدبية إسلامية لقرائها، حيث أطلق عليه لقب "أديب الدعوة" عقب هزيمة 1967 كان من بين الذين يخطبون في الجنود، يصلون بهم الجمعة ويسمرون معهم قصد التخفيف عنهم من الآلام النفسية التي كانوا يعانون منها.

فاز محمد الغزالي : سنة 1989 بجائزة الملك فيصل الإسلامية لخدمة الإسلام والمسلمين ووافته المنية سنة 1996 .

المبحث الثاني : معركة المساجد

أ . الجامعة الإسلامية الأمير عبد القادر :

شهر بعد نهاية المؤتمر الثامن عشر 18 للفكر الإسلامي الذي أقيم في 10 جويلية و الذي خصص " للصحوة الإسلامية" صدر مرسوم رئاسي رقم 84- 182 المؤرخ في 4 أوت 1984 يتضمن إحداث جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية وتقوم بتدريس المواد التالية على مستوى الليسانس و الدراسات العليا :

1 . الشريعة و أصول الفقه .

2 . أصول الدين و الدعوة الإسلامية.

3 . علوم القرآن وعلوم الحديث.

4 . اللغة العربية و الحضارة الإسلامية.

تم تدشينها من طرف الشاذلي بن جديد في 14 أكتوبر 1984 و قد كانت لمدة طويلة "حلم" رواد القائمين على المؤسسة الدينية الرسمية على الرغم من انه تقرر في بداية السبعينيات مع الرئيس الراحل هواري بومدين لإحداث جامعة إسلامية كاملة متكاملة بالكليات المختلفة وذهب هذا الأخير إلى حد الإعلان عنه في خطابه في جامع عقبة بن نافع في القيروان لدى زيارته الرسمية لتونس سنة 1972 (6) .

للجامعة قدرة استيعاب تقدر بـ 650 مقعد أي ما يقارب قدرة استيعاب متوسطة لذا فإن التوعية ومستوى الدروس هما اللذان يرفعانها إلى المرتبة الجامعية، و لقد تضاعف عدد طلبتها -بين 1985 و 1986- من 300 إلى 650 طالب(7) و طالبة و هذا بعد إجراء مسابقة للحاصلين على شهادة البكالوريا، كذلك ومثله بالنسبة للطلبة ذوي الجنسيات المختلفة : تونس، غانا، بوركينا فسو، أندونيسيا ... إلخ .

كل هؤلاء مأطرين من طرف طاقم للتدريس متكون من ثمانية (08) جزائريين و (18) أجنبي قادمين من عدة بلدان مثل : تونس، مصر، الأردن، العراق، تركيا، زيادة على بعض الأساتذة من المشرق العربي، يقدمون محاضرات بصفة منتظمة في إطار التبادلات الجامعية و بهذا الصدد استقدم الإمام محمد الغزالي أحد الوجوه المعروفة للفكر الإسلامي المعاصر و الذي شغل أيضا منصب مستشار بيداغوجي و قد ترأس المجلس العلمي للجامعة.

يركّز -سواء من داخل الجامعة أو خارجها- على الطابع العلمي للجامعة باعتبارها تدرس وحدات كثيرة نذكر منها : علوم الحديث، للغة العربية، علم الاجتماع العام، إنجليزية، فيزياء، علم الفلك، البيولوجيا، الاقتصاد، التيارات الفلسفية المعاصرة ....إلخ .

هذا على مستوى الليسانس، أما ما بعد التدرج، نجد هناك أربعة (4) تخصصات هي : أصول الدين، الفقه، علوم القرآن و الحديث، اللغة العربية و الحضارة الإسلامية .

و لقد عجل الغليان الإسلاماوي في أحداث مثل هذه الجامعة نظرا للزحف القوي لقادة الحركة الإسلاماوية في غياب إطارات دينية "كفئة" يمكنها توقيف أو الحد من هذا الزحف، إذ ينتظر منها تكوين ديني منتظم وموجه حيث يسمح بانتقاء "انحرافات" يمكن أن تنجم من جراء تعليم عصامي خاص وذو النمط المعزول و هو في الحقيقة موقف يعكس هموم السلطان باعتباره "الحارس الأمين" للأرثوذكسية الإسلامية .

نفس الاهتمامات و الهموم نجدها ضمنيا لدى رئيس الجامعة عمار طالبي حين يتحدث عن أهداف تأسيس الجامعة فيقول : " الواجب على كل مجتمع مسلم أن يهيئ فئة من أبنائه قادرة على التعمق في هذا الدين و دراسة أصوله وفروعه، و أحوال مجتمعهم و أمتهم و الوضع العالمي ليكون منهم المربون الذين يأخذون بيد الأجيال الناشئة إلى التربية الإسلامية المتكاملة، المستوعبة للمعارف النافعة الآخذة بما يحفظ نظام الأمة وقوتها في العلم الديني و الدنيوي وفي كل ما من شأنه أن ينمي ثقافة هذه الأمة و حضارتها، ليكون منهم المتفقهون الذين إذا سئلوا أفتوا بعلم و القضاة الذين إذا استقضوا قضوا بحق و الدعاة الذين يفقهون الإسلام حق الفقه و يدعون إليه بحكمة و بصيرة مبينين قيمه العليا في العدل و الحق و الرحمة، و منهاجه المتكامل في الحياة "[8].

وجاء المرسوم رقم 86-77 [9] المؤرخ في 5 أوت 1986 مكملا للإجراءات المتعلقة بتنظيم ووظيفة جامعة العلوم الإسلامية للأمير عبد القادر من بينها :

- جعل المعاهد الإسلامية الثلاثة : الجزائر، أدرار، وهران، مرتبطة بيداغوجيا بجامعة الأمير عبد القادر.
- أضيف إلى المهام المختلفة لرئيس المجلس الإسلامي الأعلى : أحمد حماني مهمة الإشراف على مجلس التوجيه لجامعة العلوم الإسلامية، ويتضح من هذا اتساع في الخارطة الجامعية للتعليم الديني و ربما يدخل هذا في ما يسميه الميثاق الوطني "وسائل التوجيه الدين" حين يقول : " إن تحقيق هذا الهدف (المشروع الثقافي للإسلام) يتطلب تكوين إطارات متعمقة في علوم الدين، مسلحة بأدوات العلم و الثقافة العصرية مطلعة على التاريخ

الحضاري و الفكري للإسلام ،إن هذا المسعى هو الذي يسمح بتوفير وسائل التوجيه الديني المتين"[10].

ب. قانون إصلاح المساجد :

لقد قابل السلطان، الغليان الإسلاماوي في بداية الثمانينات بنوع من "المرونة" محاولا احتواءه وسبق لنا ذكر بعض التدابير المتخذة في هذا الشأن و أمام هذا الاحتواء الرسمي و في اتجاه معين عرفناه، هناك ما أسميناه بالاحتواء المعاكس ويبدوا لنا أن هذا الأخير قد تجسد بكل جلاء في ما يخص المساجد .

فرغم أن المساجد – قانونيا – ملكية الدولة طبقا لما جاء في الدستور و الميثاق اللذان جعلا من الإسلام مجالا مخصصا و حكرا على النشاط الحكومي إلا أنها في العديد من الفترات لم تكن كذلك وإنما أصبحت – ولا تزال – محل صراعات خفية ثم ظاهرة بين مختلف القوى المتصارعة والمكان "المفضل" أين تتبلور المعارضة لكل الأنظمة المتعاقبة .

إذا حاولنا إلقاء نظرة على المجهودات التي بذلتها الدولة الجزائرية في ما يخص بناء المساجد نجد أنه تم إنجاز قرابة 4470 مسجد بين 1962 و 1972 وقد ارتفع هذا العدد إلى 5289 مجسد – في السنوات الأخيرة – موزعة على كامل القطر و يمكن القول أن الثمانينات [11] عرفت تنامي متسارع في إنجاز المساجد دون أن تكون هذه الأخيرة –في مجملها- من تخطيط الوزارة الوصية بالضرورة و يرجع ذلك إلى "أكثر مرونة " في التعامل مع كل تلك المجهودات الرسمية منها و غير الرسمية عندما يتعلق الأمر ببناء بيوت ا .

في سنة 1980 لم يكن في الجزائر العاصمة مثلا سوى 135 [12] مسجد و قد ارتفع في 1986 ليصبح 190 مسجد زيادة على 30 أخرى في طور الإنجاز.

في سنة 1986 أكثر من 1055 مسجد كانت في طور الإنجاز –عبر كامل القطر– و قد سجلت 6000 أخرى في سجلات وزارة الشؤون الدينية [13] يجب أن نلاحظ على هذا المستوى أن هذه الأرقام لا تعكس كل الحقائق أي كل حقائق هذا المجهود الضخم و الذي لم تحل بعد كل خباياه و تفاصيله باعتبار أن تلك الأرقام لا تأخذ في الحسبان إلا تلك التي وقع رسميا المصادقة عليها أما تلك التي تظهر "هنا" و "هناك" تحت أشكال و تسميات مختلفة، فهي تفلت غالبا من مراقبة الجهات الرسمية : أي وزارة الشؤون الدينية، حتى و إن كانت هناك

محاولات في هذا الاتجاه فإن أصحابها (أي المساجد الحرة) يعملون على إبقائها لمدة طويلة في إطار الإنجاز كي لا تقع بين أيدي الإطارات الدينية لوزارة الشؤون الدينية .
لذا فإن الأرقام المعطاة مؤهلة للارتفاع أكثر و عندها يمكن الحكم على مثل هذه الظاهرة وإبراز أبعادها الحقيقة.
و أمام التزايد المتسارع لإعداد المساجد " الحرة و الخاصة " و نقصد بها كل تلك التي بنيت بمبادرات خاصة من أفراد ينتمون غالبا إلى التيار الإسلاماوي و التي حول أغلبها إلى إطار للتعبير الأيديولوجي و السياسي.
احتج الرئيس السابق الشاذلي بن جديد على هذه الوضعية في خطابه يوم 11 ديسمبر 1986 محذرا كل من حاول – من المسؤولين – تشجيع مخططات بعض العناصر "المتعنة " –كما سماها- قائلا : " لقد طرح في السنوات القليلة الماضية مشكل ارتفاع ميزانية الشؤون الدينية نظرا لأعداد المساجد المبنية عبر كل أنحاء الوطن دون أي تخطيط مسبق مما يضطر الولايات لطلب من الوزارة المعنية تحمل كل الأعباء المتعلقة بتسيير تلك المساجد و بمصاريف الطاقم القائم عليها، و في هذا الموضوع أود القول أنه على الولاة تحمل نتائج السياسية الديماغوجية المتبعة من طرفهم بما أن العديد من المساجد تم بنائها بطريقة فوضوية بإيعاز من البلديات و الولايات"[14]، و يبدو من هذه العبارات "الواضحة و الخطيرة" في نفس الوقت أن الإدارة شجعت و غضت الطرف عن كل المقاييس التي كانت تتحكم في بناء المساجد، الأمر الذي دفع البعض للقول أن "السلطة سمحت بجمع التبرعات المالية لبناء المساجد و التي كانت بمثابة حلبات حقيقية للصراع السياسي".
و أمام هذا الفراغ القانوني جاء المرسوم رقم 88 -50 المؤرخ في 13 مارس 1988 و المتعلق ببناء المساجد و تنظيمها و تسييرها يقضي بـ :

- إن المسجد وقف عام، سواء بنته الدولة أو بناه الأفراد .
- لا يسمح للأفراد أن يبنوا المساجد إلا بعد التأسيس القانوني للجمعية التي تتكفل بذلك (المادة 5) و قد تم مع صدور قانون الجمعيات سنة 1987 إنشاء ما يقارب 7800 [15] جمعية دينية.
- لا يسمح ببناء أي مسجد إلا بعد الحصول على رخصة للبناء تعدها السلطات المختصة (المادة 6).

جـ . رد الفعل العنيف للتيار الإسلاماوي :

الحقيقة أن "المرونة" التي أظهرتها الجهات الرسمية إزاء هذا الأمر قد استفاد منها التيار الإسلاماوي فتكاثرت أعداد المساجد الحرة و أخذت تستقطب اهتمامات كل المحرومين و المهمشين لأنها تقدم –إلى جانب أداء الصلوات الخمس– خدمات "بأثمان رمزية" في مجال التعليم و العلاج، مما جعل منها أماكن استقطاب الجماهير، فهي تعلمهم أمور دينهم وتساعدهم في إشباع بعض الحاجات الدنيوية فضلا عن أن بعض الخطباء و المعلمين الذي يقدمون إلى الناس معلومات دينية، يقولون ما لا يقوله الخطيب الحكومي في المساجد الحكومية: أي الإشارة دوما إلى من يظنونهم السبب أو المعول الأساسي في الأوضاع المتردية: كالدولة، التوزيع الغير متكافئ للثروات، المشاكل الاجتماعية، ابتعاد المجتمع عن الإسلام، المرأة ، ... إلخ .

كل هذه المسائل أو المواضيع تعود دائما في خطب القائمين على كل "المساجد الحرة".

و قد دخل كل هذا في ما يسمى بإصلاح المسجد [16] " لتمكينه من أداء رسالته التربوية و الاجتماعية و العلمية و التعبدية مع إرفاقه بالمرافق الضرورية لممارسة مختلف الأنشطة ".

مع إصلاح المسجد سوف يتم إصلاح الخطاب المسجدي و يستلزم هذا حسب معديه : " النظر في تكوين الإمام فالمنتظر من هذا الأخير أن يقدم الدين للناس طاقة روحية و خلقا قويما و معاملة صادقة و نظاما كاملا للحياة و عقيدة تقوي فيه إرادة الصلاح، و التحرك النافع و الفعال في اتجاه التاريخ، لا أن يضع الناس في خيار بين الدين و الدنيا "[17].

ربما هذا ما يفسر جزئيا إبعاد –حسب رئيس الجمعية الوطنية للأئمة السيد : جموي محمد– قرابة 200 إمام [18] من المساجد التي تم تعيينهم فيها خاصة و أنهم أصبحوا بمقتضى المرسوم رقم 88 - 50 المتعلق ببناء المساجد و تنظيمها و تسييرها : "يتولون تسيير المساجد و مكلفون بحفظ النظام فيما و الأمن داخلها ! (المادة 14)".

لقد تم إبعادهم بحجة أنهم يبررون تصرفات السلطة، الدعاء للحكام، ترتيب خطب للمناسبات السياسية المختلفة التي تريد الحكومة الاحتفال بها زيادة على ضعف مستواهم العلمي ! ! و الحقيقة أن الأمر يتعلق بمحاولة الاستيلاء على المساجد قصد توظيفها في شتى المجالات وجعلها منابر سياسية أساسا.

لذا نجد أن هذا العنصر الأخير : " توظيف المسجد من أجل أغراض سياسية " العمود الفقري للاتهامات المتبادلة بين السلطان و التيار الإسلاماوي[19].

و ردا على سؤال أحد الصحافيين[20] حول استعمال المسجد لأغراض سياسية، أجاب أحد القادة لحزب إسلامي قائلا : "لماذا لا تكون المساجد للأحزاب اللائيكية أيضا ؟ لماذا لا تأتي تلك الأحزاب إلى المساجد لتأخذ الكلمة ؟ إننا نوجه إليهم دعوة، إن منبر الرسول حر و لا يمكن أن يمنعهم أحد كما أنه لم يستطيع أحد منع وزارة الشؤون الدينية الدفاع من أعالي المنابر على الثورة الزراعية، إننا أحرار في ملاقاة أتباعنا أينما أردنا، حتى و إن كان ذلك في المساجد، ما المانع ؟...ثم إذا لم تكن المساجد موجودة لهذا الغرض فأين هي أهميتها إذن؟".

و أمام إلحاح حزب جبهة التحرير الوطني على ضرورة إبعاد المساجد عن الصراعات التحزبية صرح زعيم آخر ينتمي إلى نفس الحزب الإسلامي : "إن الأرض كلها مسجد، فليطلبوا منا فصل أرواحنا عن أجسادنا لكان أفضل" [21] .

و قد بلغ الصراع حول المساجد ذروته –في بداية التسعينيات– فجاءت "نتيجته" على لسان المرحوم محمد بوضياف في 10 فيفري 1992[22] حين أعلن أن الصراع بين الدولة و أحد الأحزاب الإسلامية من أجل الاستيلاء على المساجد و مراقبتها انتهى بعد مواجهات عنيفة أسفرت عن مقتل 50 شخص و جرح 100 آخرون.

و في 22 جويلية 1992 أصدرت وزارة الشؤون الدينية بيان [23] تدعو فيه المؤمنين منع و التصدي لكل فرد يستعمل المنبر للشتم و القذف و بث روح الشقاق بين صفوف المؤمنين في وقت تحتاج فيه البلاد إلى الوحدة و الوئام و التآخي، و تدعو إلى عدم المساس بقداسة المساجد من خلال الابتعاد عن الخطب -البعيدة و الغريبة على ديننا الحنيف- التي تدعو إلى الفتنة و الفوضى و يذكر البيان أن الفقه و الشرع يؤكدان على عدم جواز الصلاة وراء مثل هؤلاء الأشخاص و أشباههم.

و يبدو من قراءة سطحية لهذا البيان أن الصراع حول المساجد ما زالت تدور رحاه إلى حد صدور البيان على الأقل .

الملخص:

لقد حاول السلطان منذ أول وهلة تأطير/مراقبة المجال الديني، فأصبح رجال الدين – مثلا – (الأكليروس الرسمي) من فقهاء، أئمة و معلمين ينتمون إلى الوضيف العمومي – بعد إن تعززت الدولنة Etatisation في شتى المجالات – و منه أصبح للسلطان الحق في تعيين القائمين على أماكن العبادة، رؤساء الجامعة الإسلامية و المشرفين على المجلس الإسلامي الأعلى (أعلى هيئة للإفتاء) و غالبا ما يجد هؤلاء –المثقفين التقليديين– أنفسهم منخرطين بشكل صريح وواضح في خدمة الأيديولوجيا لتسويغ شرعية الدولة.

الأمر الذي يوحي لنا بأن الإستراتيجية السياسية/الدينية لدولة الجزائر لم تكن لتقبل بأية بنية يمكنها أن تصبح منبر لأية معارضة دينية أو سياسية (مثل ما حدث مع جمعية القيم و جند ا ... الخ) .

أما الاستثناء الوحيد الذي يؤكد القاعدة، حدث مع فترة حكم الرئيس الشاذلي بن جديد التي "تميزت" بإعادة النظر في النموذج الاقتصادي (التخلي عن الخيار الاشتراكي) و بشيء من الانفتاح على المحيط الداخلي (المجتمع المدني) و الخارجي تترجم ذلك في المرونة –كمرحلة أولى– التي تعامل بها السلطان مع أهم و أخطر معارض له، إذ سرعان ما تهيأ لاستباقه في كثير من الميادين من خلال تجنيد المؤسسة الدينية في كل الاتجاهات أهمها :

- رد الاعتبار لمكانة التعليم الديني (إنشاء شعبة العلوم الإسلامية).
- تعزيز سياسة التعريب.
- إصدار قانون الأحوال الشخصية (قانون الأسرة).
- بعث المجلس الإسلامي الأعلى بصلاحيات أضخم : الإفتاء، الدعوة، "المراقبة".
- إنشاء جامعة قسنطينة الإسلامية على رأسها أحد القادة المضادين من الإخوان المسلمين (محمد الغزالي) .
- فرض مراقبة خاصة على المساجد المتزايدة الأعداد .
- تجنيد مؤتمرات الفكر الإسلامي كهيئة للتفكير و حلقة للتعليم و كبرهان على إسلامية الدولة .

كل تلك التدابير اتخذت كعربون مرونة و تجاوب مع ما يسمي بالصحوة الإسلامية، إلا أن الملاحظة الدقيقة تذهب إلى منحى آخر، و هو أن اتخاذ مثل تلك التدابير تزامن مع الانسحاب الملحوظ للدولة في شتى الميادين (الأملاك العقارية، الأرضي الزراعية ... إلخ).
و مع تفاقم الأزمة في منتصف الثمانينات (بروز مؤشرات انهيار الاقتصاد الوطني أزمة الدولة – الوطنية، أزمة شرعية) لم تنجح سياسة المرونة و التطويق لشل تحركات التيار الإسلاماوي نظرا للمقاربة/المعالجة الدينية البحتة لظاهرة تحتاج إلى مقاربة أكثر تكاملا عبر معالجة جذورها السياسية، الاقتصادية و النتيجة تفاقم الوضع و حدوث صدا مات عنيفة كانت المساجد و الشوارع أهم "حلباتها" .

(1) (نايت بلقاسم)، "مأساة التعليم الأصلي" **مجلة الإرشاد**، عدد 09، 1992، ص27.

(2) Megherbi (A.) ; **Culture et personnalité Algérienne de Massinissa à nos jours**, ENAL, OPU, Alger, 1986, p120 .

(3) القرضاوي (يوسف)، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، دون ذكر دار النشر و مكانه، 1990، ص184.

(4) Adam (A.) ; "Chronique sociale et culturelle" in **l'Annuaire de l'Afrique du nord**, CNRS, paris, 1970, p360.

(5) العالم (محمد أمين)، **الوعي و الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، الثقافة الجديدة، القاهرة، 1988، ص160.

(6) ابن عبد الرحمان (محمد)، "الشيخ عبد اللطيف سلطاني" **مجلة الإرشاد**، عدد04، 1990، ص (46-47).

(7) Stambouli (NA.) ; "Université Emir Abdelkader culte et culture" in **Parcours Maghrébin,** n° 1, sans année.

(8) IBID, p95.

(9) الجريدة الرسمية، 1986.08.06، عدد 32، ص875 – 876.

(10) الميثاق الوطني، المؤسسة الوطنية للنشر، الجزائر، 1988، ص45.

(11) Rouadjia (A.) ; **Les frères et la mosquée**, édition Bouchène, Alger, 1991, p103.

(12) Sauriau (CH.) ; "Données comparatives sur les institutions islamiques actuelles du Maghreb" in **le Maghreb musulman en 79**, édition CRESM/CNRS, 1981, p372.

(13) Rouzeik (I.) ; "Algérie chroniques intérieures" in **Annuaire de l'Afrique du nord**, édition CRESM/SNRS, 1986, p694.

(14) IBID, p694.

(15) Bouderssa (M.) ; "la faillite de la classe politique Algérienne" **L'hebdo** libéré, n° 154, 1994, p23.

(16) سعيد (محمد)، "الشباب بين موقعه في الأمة و واقعه"**مجلة التذكير** عدد 6، 1990، ص20.

(17) نفس المرجع، ص21.

(18) Medkour (M.) ; "L'état musulman chasse la fitna des mosquées" **Alger Républicain**, n° 625, 1992, p(1-3).

(19) لم يتوقف الأمر عند حد تبادل الاتهامات و إنما تجاوزها ليصل إلى صدامات "منظمة" داخل المساجد استعملت فيها الأسلحة البيضاء، وقد شمل هذا الشجار الجماعات الإسلاماوية فيما بينها قصد الإستيلاء على بعض المساجد.

(20) F.A ; "les prochaines élections seront déterminantes" **Algérie Actualités**, n°1264, 1990, p8.

(21) Mouffok (GH.) ; "Ziarra à la présidence" **Algérie Actualités**, n° 1280, 1990, p10.

(22) Medkour (M.) ; "L'état musulman chasse la fitna des mosquées" **Alger-Républicain**, n° 625, 1992, p1 .

(23) Tlemsani (S.) ; "Fitna dans les mosquées", **El Watan**, n°557, p2.

الفصل السادس
مواضيع الأصالة وسياقها التاريخي

تمهيد

المبحث الأول : مجلة الأصالة تحت "المجهر"

أ. بنية مجلة الأصالة و محتواها

ب . فئات الموضوع

المبحث الثاني : مواضيع الأصالة عبر الزمن

أ . التطور المواضيعي لمجلة الأصالة

ب . مواضيع الأصالة وعلاقتها بالفترتين الزمنيتين (71- 77) (78-81)

الملخص

الهوامش

تمهيد :

سوف نحاول في هذا الفصل الولوج إلى قلب مجلة الأصالة – المجسدة لجزء من خطاب المؤسسة الدينية الرسمية– عبر ثلاثة و عشرون (23) عدد كاملة، موزعة إلى فترتين زمنيتين (1971 –1977) (1978 –1981) من خلال تشريح و تحليل كمي لمحتوياتها، قصد التأكد من مدى صحة فرضيتنا الجزئية الأولى التي تبحث في العلاقة بين الفترتين المذكورتين (71-77) (78-81) ونوعية المواضيع الصادرة في مجلة الأصالة.

لذلك سوف نبين الكيفية التي تتوزع بها المواضيع الصادرة خلال كل فترة مبرزين طبيعة المواضيع المركزية التي تحضى بأكبر اهتمام ومقارنتها ببعضها البعض .

التأكد من مدى قوة العلاقة بين الفترة الزمنية و نوع المواضيع الصادرة بإدخال متغير رائز المتمثل في أعداد المجلة أي ما إذا كانت للأعداد في حد ذاتها تأثير على نوعية المواضيع الصادرة خلال الفترتين الزمنيتين .

المبحث الأول :مجلة الأصالة تحت "المجهر"

أ . بنية مجلة الأصالة و محتواها العام :

إن المتصفح لمجلة الأصالة التي أرادها مؤسسها، السيد مولود قاسم نايت بلقاسم مجلة ثقافية بالدرجة الأولى، يتضح له أنها منظمة من حيث المحتوى بشكل يعكس التصور الذي أريد لها أن تنطلق منه" ستحاول أن تكون متنوعة شاملة إذ تؤمن بحقيقة معروفة لا جدال فيها في نظر كل مسلم حق، وهي أن الإسلام عبادات ومعاملات ودين ودولة، دين علم عمل حضارة و ثقافة "[1].

و عليه فإن المواضيع المقدمة للقراء يمكن تصنيفها إلى الأبواب التالية :

- دراسات تاريخية.
- دراسات ثقافية وأدبية.
- محاضرات ملتقيات الفكر الإسلامي.
- دراسات إسلامية.
- ندوات.
- جولة بين المجلات / الرسائل الجامعية.
- وقفات.
- قصص.

يمكننا القول دون تردد أن العناصر الأربعة الأولى هي النواة الحقيقة المتواجدة في جل أعداد الأصالة ماعدا الأعداد الخاصة التي تنكب على موضوع واحد فقط .

أما العناصر الأخرى الباقية فقد كانت غير منتظمة الظهور، و بدأت في الظهور بشكل واضح ابتداء من منتصف العشرية الرابعة (عدد 44) أما الأعداد الصادرة في السنوات الأخيرة - "من حياتها"– فإنها شهدت حضورا قويا للمواضيع المقتبسة من ملتقيات الفكر الإسلامي و ذلك ابتداء من الملتقى السابع إلى غاية الملتقي الرابع عشر.

ومنه تبدو لأول وهلة، وكأن المواضيع التي تتناولها الأصالة بالنقاش جاهزة للتصنيف والتبويب تحت الأبواب المذكورة سالفا.

إلا أننا في عملنا هذا سوف لن نرضي بهذا التصنيف الجاهز بل سوف نحاول التأكد من مدى صحته وإذا اقتضى الأمر وضع أبواب يكون فيها المحتوي متناسبا مع الشكل أو الباب الذي ينضوي تحته لتسهيل علينا عملية، الولوج إلى ما لا يظهر للعيان لأول وهلة.

مثلا : نجد في العدد السابع الصادر بتاريخ : مارس/فريل 1972، مواضيع ذات الطابع التاريخي و قد صنفت ضمن المواضيع الأدبية و الثقافية .

- أحمد بن دياب "المسيلة و أمارة بن حمدون".
- عبد القادر حليمي "القروض و النقود في مدينة الجزائر".

قد يوحي أحيانا عنوان مقالة ما إلى صنف معين من الاهتمامات إلا أن محتواه يظهر –بعد قراءة مستفيظة ومتأنية- أن الأمر يتعلق بأشياء أخرى، قد لا تمت بصلة إلى العنوان مثل: "دور اللغة في الثورة الثقافية".

هنا قد يفهم من العنوان أن الأمر يتعلق بأحد عناصر الثلاثية الشهيرة في الجزائر وعلاقته باللغة، إلا أن المقال يتناول دعوة إلى الوحدة العربية عن طريق توحيد استعمال اللغة العربية...إلخ من الحالات التي يمكن أن تمتد عبر مختلف الأعداد الثلاثة و عشرون (23) التي تشكل "العمود الفقري" لعينتنا.

تجدر الملاحظة أيضا إلى أن باب محاضرات الفكر الإسلامي (2) لا يمكن اعتباره، باب خاص بطبيعة معينة من المواضيع لأنه كثير ما وجدنا تحت هذا البند الكبير مقالات تاريخية، دراسات فقهية، فلسفية، أدبية، اقتصادية، وعظ وار شاد .. إلخ.

و عليه كلما جئنا إلى هذا الباب إلا و تفحصنا بتمعن طبيعة المقالات المنشورة لتصنيفها مع مثيلاتها من المقالات خاصة و أن الأصالة كانت تقوم بعملية، اقتباس مجموعة من المقالات التي تراها هامة فتنشرها ضمن أعدادها دون أن تكون تلك الأخير موجهة خصيصا لها.

إضافة إلى هذا التنظيم من حيث الشكل، يتوزع الجسيم المدروس لمجلة الأصالة على مجموعتين.

. المجموعة الأولى الممتدة من سنة 1971 إلى 1977 و المتكونة من 13 عدد بمجموع 234 مقالة .

. المجموعة الثانية الممتدة من سنة 1978 إلى 1981 و المتكونة من 10 أعداد بمجموع 115 مقالة كما تظهره الجداول التالية :

الجدول رقم 1 : يبين توزيع مقالات مجلة الأصالة حسب العدد و سنة الصدور (1971-1977)

السنة	العدد	مجموع المقالات
1971	07	22
1973	12	20
1974/73	18	47
1974	20	27
1975	25	24
1976	30-29	19
1976	33	10
1976	38	12
1976	40	15
1977	44	15
1977	47	14
1977	48	09

جدول رقم 2 : يبين توزيع مقالات مجلة الأصالة حسب العدد
و سنة الصدور (1978-1981)

السنة	العدد	مجموع المقالات
1978	53	10
1978	57	12
1978	64	11
1979	67	19
1979	74	13
1980/79	76 – 75 78 -77	20
1980	83	08
1980	86	12
1981	91	10

و منه يصبح مجموع أعداد مجلة الأصالة -التي تكون الجسيم المدروس – يقدر بـ : 23 عدد بمجموع 349 مقالة، بمعدل 18 مقالة لكل عدد في المجموعة الأولى و 11 مقالة لكل عدد بالنسبة للمجموعة الثانية، و يتطلب منا تفريغ، و تصنيف و عد هذا الكم الهائل من محتوى المقالات إلى تحديد فئات البحث .

ب . فئات الموضوع :

إن طبيعة الموضوع المختار و الإشكال المطروح " فرضا علينا تبني فئات المضمون التي تجيب على سؤال ماذا قيل؟ : أي ماذا تقول لنا أعداد الأصالة في الفترة الزمنية المذكورة أعلاه.

من بين فئات المضمون اخترنا إحدى الفئات الأكثر انتشارا : فئات الموضوع Thème:

و نقصد بها أية عبارة أو فكرة تدور حول قضية معينة مهما كانت طبيعتها، فيصبح السؤال الذي ننطلق منه عند تفحصنا لمجلة الأصالة مفاده : حول ماذا يدور محتواها ؟

إن الأقسام ذات الدلالة (الفئات) التي سمحت لنا بتصنيف محتوى أعداد الأصالة في المدة الزمنية (1971 - 1981) هي :

1 . مواضيع ثقافية .

2 . مواضيع تاريخية .

3 . مواضيع أدبية .

4 . مواضيع فلسفية .

5 . مواضيع دينية .

6 . مواضيع سياسية - اقتصادية .

7 . مواضيع عامة .

.**<u>المواضيع الثقافية</u> :** هي تلك التي تتناول كل الظواهر و السمات الثقافية في جانبها اللامادي : كالفن، المعرفة، القيم و المعتقدات و كل ما يتصل بالجوانب الروحية في المجتمع، أي كل الظواهر التي تنجم عن احتكاك الإنسان و البيئة من دين، عادات، تقاليد ... الخ

.**<u>المواضيع التاريخية</u> :** هي كل المواضيع التي تتناول أحداث الماضي -القريب و البعيد- بالدراسة و التحليل والتي تخص الجماعات، التنظيمات، الهيئات ... الخ سواء كان ذلك من خلال سرد الأحداث والأخبار التاريخية و بالتركيز على الآني و الراهن، أو بتناول نفس الأخبار بحثا عن الروابط و العلاقات و أوجه الشبه و الاختلاف في جل نشاط البشر .

.**<u>المواضيع الأدبية</u> :** نقصد بها المواضيع التي تهتم بأساليب الكلام البليغ في مختلف أشكاله التعبيرية (شعر، نثر ... الخ) و بكل القضايا المتمحورة حول اللغة وعلاقتها بالمجتمع.

.**المواضيع الفلسفية :** هي المواضيع التي تتناول بالدراسة بعض المذاهب الفلسفية (غربية أو إسلامية) وروادها إضافة إلى تلك التي تجعل من التأمل / النظر العقلي المتعلق بالمجتمع و الحياة موضوعا لها .

.**المواضيع الدينية :** هي تلك المواضيع التي تهتم بالممارسة الدينية في بعديها الطقوسي (مختلف أشكال العبادة من صوم/حج ... الخ) والأيديولوجي (مظاهر الاحتفال بمختلف المناسبات الدينية) و بالمواقف الرسمية، " للسلطة الدينية " تجاه بعض القضايا (فتاوى، اجتهادات ... الخ) .

.**المواضيع السياسية و الاقتصادية :** هي تلك المواضيع التي تهتم بنشاطات مختلف الفئات الاجتماعية و صراعاتها من أجل التعبير عن أفكارها، طموحها و مصالحها .

.**المواضيع العامة :** هي تلك المواضيع التي تجمع شذارات من هنا و هناك تحت عناوين واهتمامات مختلفة فهي تشمل : توصيات لمختلف الملتقيات، وقفات، تعقيبات على موضوع أو حدث، بلاغات، إضافة إلى الحوارات التي تجريها الأصالة مع مختلف الأقلام و الشخصيات التي لا تقف عند موضوع بالتحديد .

سوف تسمح لنا هذه الفئات بتصنيف مضمون الأصالة عن طريق إخضاعه للعد و القياس و من أجل ذلك وضعنا و حدة قياس من النوع العددي Arithmétique المتمثلة في فئة الموضوع نفسها، الأمر الذي جعلنا نحسب عدد المرات التي تظهر فيها مختلف المواضيع بالنسبة لمجموع المقالات كما يبينه الجدول التالي :

الجدول رقم 3 : يبين توزيع المواضيع الصادرة في مجلة الأصالة خلال الفترة (1977 – 1971)

المواضيع	ك	%
المواضيع الثقافية	**74**	**31,62**

المواضيع التاريخية	48	20,51
المواضيع الأدبية	56	23,93
المواضيع الفلسفية	10	04,27
المواضيع الدينية	15	06,41
المواضيع الاقتصادية السياسية	05	02,14
المواضيع العامة	26	11,11
المجموع العام	234	100,00

نلاحظ من خلال هذا الجدول أن المواضيع الثقافية، هي التي احتلت الصدارة بأعلى نسبة 31,62 % تليها المواضيع الأدبية بنسبة 23.93 % فالمواضيع التاريخية 20.51 % ثم المواضيع العامة بنسبة 11.11% تليها المواضيع الدينية بنسبة 6.41% فالفلسفية بنسبة 4,27% في الأخير تأتي المواضيع الاقتصادية – السياسية بأضعف و أدنى نسبة 2,14%
و منه نلاحظ أن المواضيع الثقافية هي المنوال [3] في هذا التوزيع حيث صادفه أكثر تكرارا : 74، و لمعرفة مدي تبعثر المواضيع في هذه الفترة حول نزعتها المركزية قمنا بحساب

الانحراف المعياري L'écart type ع[4] $\sqrt{\frac{ح س^2}{ن س}}$ والذي قدر بـ : 24,26 [5]

الجدول رقم 4 : يبين توزيع المواضيع الصادرة في مجلة الأصالة خلال الفترة (1978 – 1981)

المواضيع	ك	%
المواضيع الثقافية	40	34,78
المواضيع التاريخية	33	28,70
المواضيع الأدبية	09	07,83

المواضيع الفلسفية	**11**	**09,56**
المواضيع الدينية	**12**	**10,43**
المواضيع الاقتصادية السياسية	**03**	**02,61**
المواضيع العامة	**07**	**06,09**
المجموع العام	**115**	**100,00**



نلاحظ من خلال قراءتنا لهذا الجدول، أن المواضيع الثقافية نالت حصة الأسد بالنسبة للمواضيع المنشورة في مجلة الأصالة عند الفترة الثانية 78–81 حيث بلغت نسبتها 34.78% تليها المواضيع التاريخية بنسبة 28.70% ثم تأتي بعدها المواضيع الدينية بـ 10.43% فالمواضيع الفلسفية 9.56% فالمواضيع الأدبية بنسبة 7.83% ثم العامة بنسبة 6.09% و أخيرا أدنى نسبة للمواضيع الاقتصادية – السياسية المقدرة بـ : 2.61%.

و منه نلاحظ أن المواضيع الثقافية شكلت هي الأخرى المنوال في المواضيع الصادرة خلال الفترة 1978–1981.

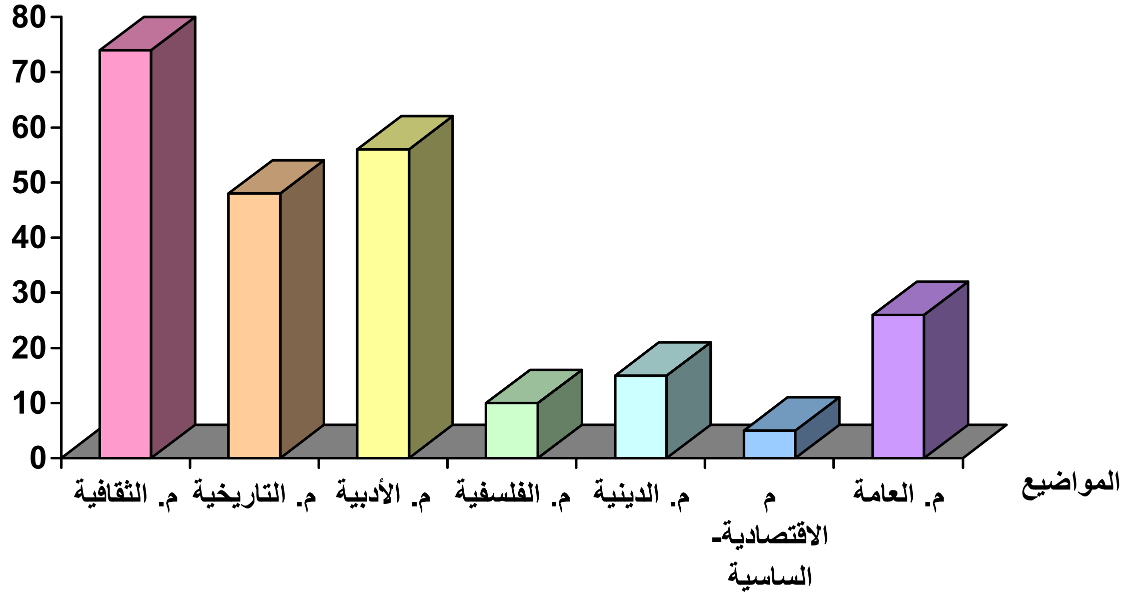
أما من ناحية تشتت و تبعثر المواضيع الأخرى حول نزعة المواضيع في هذه الفترة، نلاحظ أن الانحراف المعياري في هذه الفترة قدر بـ 13.11 % [6] .

و عليه يتضح أن تبعثر المواضيع حول نزعتها في الفترة الثانية (1978– 1981) أقل من تبعثرها في الفترة الأولى (1971 – 1977) حيث قدر بها الانحراف المعياري بـ . 24.26

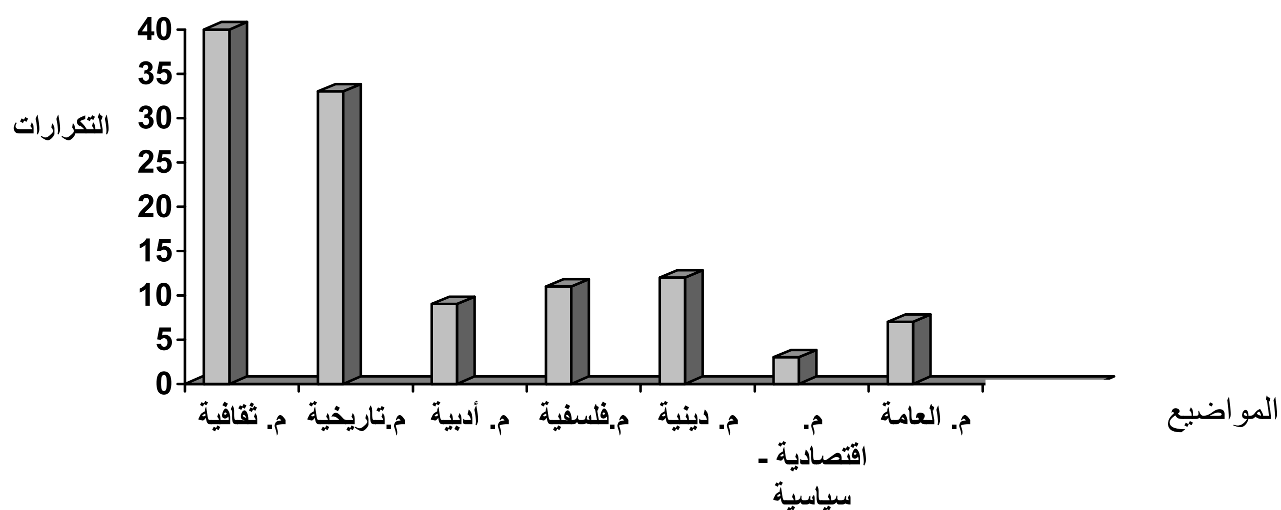
على سبيل المثال بلغت في الفترة الأولى (1971-1977) المواضيع الثقافية 74 موضوعا مقابل 5 مواضيع اقتصادية سياسية، أي تقريبا 15 مرة أكثر من الثانية بينما في الفترة الثانية (1978-1981) بلغت فيها المواضيع الثقافية 40 موضوعا مقابل 3 مواضيع اقتصادية– سياسية أي 13 مرة أكثر من الثانية بإمكاننا تبيان و توضيح البيانات السابقة أي مختلف المواضيع على رسوم توضيحية لتبيان طبيعة المواضيع التي غلبت على الفترتين.

رسم بياني رقم 1 : أعمدة بيانية توضح لنا مواضيع الأصالة

الصادرة خلال الفترة (1971 – 1977)



رسم بياني رقم 2 : أعمدة بيانية توضح لنا مواضيع الأصالة الصادرة خلال الفترة (1978 –1981)



المبحث الثاني : مواضيع الأصالة عبر الزمن

أ. التطور المواضيعي لمجلة الأصالة :

انطلاقا من الاتجاهات الكبرى لمواضيع الأصالة الموزعة على الفترتين الزمنيتين(71 –77) و (78 –81) و البارزة في الجداول رقم 3 و 4 يتضح أن المواضيع السياسية–الاقتصادية هي نقطة الانطلاق باعتبارها بقت في كلتا الفترتين على نفس المستوى من الأهمية، إذ لم يحدث سوى تطور جد بسيط يكاد لا يذكر ، لقد زادت نسبة المواضيع السياسية - الاقتصادية من 2.14% في الفترة الأولى، إلى 2.61% في الفترة الثانية.

تأتي المواضيع الدينية في مستوى أعلى من نظيراتها السياسية - الاقتصادية بحيث نسجل تزايد ملحوظ في نسبة المواضيع الدينية التي قفزت من نسبة 6.41% في الفترة الأولى إلى 10.43% في الفترة الثانية تكاد تكون الضعف.

أما المواضيع الفلسفية فهي المواضيع -إلى جانب المواضيع الدينية- التي عرفت تطورا منتظما حيث قفزت نسبتها من 4.27% في الفترة الأولى إلى 9.56% في الفترة الثانية, حوالي الضعف أيضا.

تدخل في الحيز الأخير كل المواضيع التي عرفت تقهقر و انخفاض بين الفترة و الأخرى، مثل ما هو الحال بالنسبة للمواضيع الأدبية التي تقهقرت -تقهقر ذو دلالة- من نسبة 23.93% في الفترة الأولى إلى نسبة 7.83% في الفترة الثانية .

إن اهتمام الأصالة بهذا النوع من المواضيع، انخفض بثلاثة مرات أقل .

نفس الشيء عرفته المواضيع العامة حيث انخفض مستوى اهتمام الأصالة بها من 11.11% في الفترة الأولى إلى 6.09% بالنسبة الفترة الثانية .

بعدما تحصلنا على نظرة عامة و أولية -من خلال التفيئة و التكميم للمضمون المدروس- حول طبيعة المواضيع التي تناولتها مجلة الأصالة بالدراسة و البحث، خلال الفترتين (71 –77) (78 –81) و التي أظهرت عدد تكراراتها والاتجاهات الكبرى فيها .

برزت المواضيع الثقافية - في الفترتين و المجموعتين – كمواضيع مركزية [7] تعود دائما في المقدمة بأعلى نسبة و تبقي –دائما- المواضيع السياسية – الاقتصادية في الأخير بأدنى النسب .

سوف نبحث الآن –كي تتضح الصورة أكثر- عن علاقة الفترة الزمنية (سيكون بمثابة المتغير المستقل) بنوع المواضيع الصادرة (بمثابة المتغير التابع) من أجل ذلك نصمم الجدول التالي :

جدول رقم 5 : يبين العلاقة بين الفترة الزمنية و المواضيع الصادرة في مجلة الأصالة .

المواضيع / الفترة الزمنية	م. الثقافية		التاريخية		الأدبية		الفلسفية		الدينية		الاقتصادية		العامة		المجموع	
	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
1977-1971	74	31,62	48	20,51	56	23,93	10	4,27	15	6,41	05	2,14	26	11,11	234	100
1981 – 1978	40	34,78	33	28,70	09	7,83	11	9,56	12	10,43	03	2,61	07	6,09	115	100
المجموع	114	32,66	81	23,21	65	18,62	21	6,02	27	7,74	08	2,29	33	9,45	349	100

نلاحظ من خلال قراءتنا الإحصائية لهذا الجدول : أن اتجاهه العام متجه نحو المواضيع الثقافية بنسبة 32.66% مقابل 23.21% مواضيع تاريخية و 18.62% مواضيع أدبية فالمواضيع العامة بنسبة 9.45% تليها مواضيع دينية بـ 7.74% و مواضيع اقتصادية و سياسية بنسبة 2.29% .

نلاحظ أيضا أنه حتى عند إدخالنا لمتغير الفترة الزمنية (71–77) و (78–81) يبقي الاتجاه العام نحو المواضيع الثقافية –في الفترة الأولى– هو الذي يتبع المواظبة بنسبة 31.62% تليها المواضيع الأدبية بنسبة 23.93% ثم المواضيع التاريخية 20.51%، العامة 11.11% فالمواضيع الدينية بنسبة 6.41% والفلسفية بنسبة 4.27% أما في الأخير نجد المواضيع الاقتصادية و السياسية بنسبة 2.14% .

في حين نلاحظ في الفترة الثانية، أنها هي الأخرى احتلت بها المواضيع الثقافية الصدارة بنسبة 34.78%، تليها المواضيع التاريخية بنسبة 28.7% مقابل 10.43% مواضيع دينية و 9.56% مواضيع فلسفية 7.83% نسبة المواضيع الأدبية ثم المواضيع العامة بنسبة 6.09% و تأتي دائما في الأخير المواضيع الاقتصادية–السياسية بنسبة 2.61%.

و منه نلاحظ أنه في كلتا الفترتين احتلت المواضيع الثقافية النصيب الأوفر و المواضيع الاقتصادية -السياسية أهزل و أدنى نسبة.

بينما بقت نسبة المواضيع الأخرى تتأرجح بالنسبة لمجموع المواضيع في كلتا الفترتين، لذا يمكننا القول أنه لا توجد علاقة كبيرة بين الفترتين المذكور تين و المواضيع الصادرة فيها

$$ق^{(8)} = \sqrt{\frac{ج - 1}{ج}}$$

و الدليل على ذلك هو أننا عند حسابنا لمعامل التوافق **ق** وجدناه يقدر بـ 0.24 وهو توافق قريب من المتوسط .

ب- مواضيع الأصالة وعلاقتها بالفترتين الزمنيتين (71-77) (78-81):

للتأكد من صحة فرضيتنا و التي مفادها : أن الخطاب الأيديولوجي والذي تشكل مواضيع الأصالة نواته مرتبط بالفترتين الزمنيتين (1971 – 1977) و (1978 –1981)،

$$\left[\frac{(ك^{/} - ك)^{2}}{ك^{/}} \right]$$

قمنا بحساب – اختبار – كا2 لاستقلالية الظواهر : و التي و جدناها تقدر بـ [10] : 20.52.
و بناء عليه اتضح أن كا2 المحسوبة 20.52 أكثر من كا2 الجدولية و التي قدرت عند نسبة دلالة 5% و درجة حرية 6 بـ : 12.592، نستنتج إذا وجود فروق جوهرية و نرفض فرضية العدم أي أن هناك بالتأكيد علاقة وطيدة بين الفترات الزمنية المختارة (1971-1977) (1978-1981) و نوعية المواضيع الصادرة في مجلة الأصالة .
بعد التأكد من وجود علاقة بين الفترتين الزمنيتين (71–77) (78–81) و نوعية المواضيع الصادرة في مجلة الأصالة سوف نتعرض إلى عنصر آخر قد يعزز هذا الاتجاه.
سوف يكون انطلاقنا -قبل الدخول في مرحلة التأويل– من محاولة معرفة ما إذا كانت للأعداد في حد ذاتها تأثير على نوعية المواضيع الصادرة ؟ لهذا الغرض أقحمنا المتغير الرائز : و هي أعداد الأصالة التي تم سحبها في العينة فتوصلنا إلى بناء الجدول التالي : الذي يوضح العلاقة بين الفترة الزمنية و أعداد الأصالة بنوعية المواضيع الصادرة بها.

جدول رقم **6** : يبين توزيع مختلف مواضيع الأصالة حسب الفترة الزمنية و الأعداد الصادرة بها.

الفترة	المواضيع / الأعداد	م. الثقافية		م. التاريخية		م. الأدبية		م. الفلسفية		م. الدينية		م. الاقتصادية السياسية		م. العامة		المجموع	
		ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%
1971 - 1977	رقم 7	7	31.82	6	27.27	1	4.54	4	18.18	0	0	0	0	4	18.18	22	100
	رقم 12	7	35	5	25	3	15	1	5	2	10	0	0	2	10	20	100
	رقم 18	0	0	6	12.76	39	82.98	0	0	0	0	0	0	2	4.25	47	100
	رقم 20	15	55.55	4	14.81	0	0	1	3.70	0	0	0	0	7	25.22	27	100
	رقم 25	9	37.50	6	25	5	20.83	1	4.17	1	4.17	2	8.33	0	0	24	100
	رقم 29 - 30	7	36.84	7	36.84	3	15.79	0	0	0	0	0	0	2	10.53	19	100
	رقم 33	2	20	3	30	1	10	0	0	1	10	0	0	3	30	10	100
	رقم 38	4	33.33	2	16.67	1	8.33	2	16.67	0	0	1	8.33	2	16.67	12	100
	رقم 40	3	20	3	20	0	0	0	0	8	53.33	0	0	1	6.67	15	100
	رقم 44	7	46.67	2	13.33	1	6.67	0	0	3	20	1	6.67	1	6.67	15	100
	رقم 47	11	78.57	1	7.14	0	0	0	0	0	0	0	0	2	14.28	14	100
	رقم 48	2	22.22	3	33.33	2	22.22	1	11.11	0	0	1	11.11	0	0	9	100
Σ مقالات 1971-1977		**74**	**31.62**	**48**	**20.51**	**56**	**23.93**	**10**	**4.27**	**15**	**6.41**	**5**	**2.14**	**26**	**11.11**	**234**	**100**
1978 - 1981	رقم 53	2	20	3	30	2	20	0	0	1	10	1	10	1	10	10	100
	رقم 57	5	41.67	3	25	1	8.33	1	8.33	1	8.33	0	0	1	8.33	12	100
	رقم 64	4	36.36	5	45.45	1	9.09	0	0	0	0	0	0	1	9.09	11	100
	رقم 67	4	21.05	4	21.05	2	10.53	6	31.58	1	5.26	0	0	2	10.53	19	100
	رقم 74	3	23.08	7	53.85	2	15.38	1	7.69	0	0	0	0	0	0	13	100
	رقم 75-76 78-77	11	55	3	15	0	0	2	10	3	15	0	0	1	5	20	100
	83	2	25	6	75	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	8	100
	86	7	58.33	0	0	0	0	0	0	3	25	1	8.33	1	8.33	12	100
	91	2	20	2	20	1	10	1	10	3	30	1	10	0	0	10	100
Σ مقالات 1978-1981		**40**	**34.78**	**33**	**28.70**	**9**	**7.89**	**11**	**9.56**	**12**	**10.13**	**3**	**2.61**	**7**	**6.09**	**115**	**100**
		114	**32.66**	**81**	**23.21**	**65**	**18.62**	**21**	**6.02**	**27**	**7.74**	**8**	**2.29**	**33**	**9.45**	**349**	**100**

بإدخالنا مختلف الأعداد كمتغير رائز نلاحظ تغيرا في اتجاه توزيع المواضيع عبر الفترتين :

- بالنسبة للفترة الأولى (1971 –1977) : طغت المواضيع الثقافية على الأعداد : 7، 12، 20، 25، 38، 44، 47 بنسب متفاوتة حيث قدرت على التوالي بـ : 31.82 %، 35%، 55.55%، 37.50%، 33.33%، 46.67%، 78.57%.

في حين طغت و غلبت المواضيع التاريخية على الأعداد التالية :

29 -30، 33، 48 بالنسب التالية : 36.84% ، 30% ، 33.33% . أما العدد 40 فقد أخذت المواضيع الدينية حصة الأسد بنسبة 53.33%.

وفي الأخير نجد المواضيع الأدبية هي الطاغية في العدد 18 بنسبة جد عالية تقدر بـ 82.98%.

و منه نلاحظ اختلاف في نوعية المواضيع بالنسبة لأعداد الأصالة حتى في نفس الفترة الواحدة، فكل عدد يتميز بنوع خاص من المواضيع إن قراءة أولية للجدول توضح جليا، تلك العلاقة بين أعداد الأصالة الصادرة في الفترة الأولى و المواضيع المصاحبة لها، و لمعرفة قيمة تلك العلاقة قمنا بحساب معامل التوافق **ق**[11] الذي يقدر بـ 0.71 أي أن هناك علاقة توافق كبيرة بين الأعداد و مواضيعها ، فكلما تغير العدد تغيرت معه المواضيع الطاغية .

- بالنسبة للفترة الثانية (1978–1981) : احتلت المواضيع التاريخية أكبر نسب في الأعداد التالية : 53 (30%)، 64 (45.45%)، 74 (53.85%)، 83 (75%).

في حين غلبت المواضيع الثقافية على الأعداد التالية : 57، 75 - 78، 86 بنسب متفاوتة كالتالي : 67 .41 %، 55%، 58.33 %.

بينما غلبت المواضيع الفلسفية على العدد 67 بنسبة 31.58 % و المواضيع الدينية بنسبة 30% على العدد 91.

نفس الشيء نلاحظه بالنسبة للفترة الثانية وهو الاختلاف في طبيعة المواضيع بالنسبة للأعداد الصادرة و من هنا يمكننا التحدث عن نفس العلاقة بين أعداد الأصالة و المواضيع التي تضمنتها.

و الدليل على ذلك هي القيمة القوية لمعامل التوافق 1–ق (12) $\sqrt{\;}$ = جـ / جـ عند حسابها والمقدرة بـ : 0,83.

الملخص:

لقد مكنتنا عمليات التفريغ و التصنيف و التكميم زيادة على استعمال بعض الأدوات الإحصائية من اقتناء "صورة" مفصلة لبنية مجلة الأصالة و محتوياتها حسب الأعداد و الفترات الزمنية بالتفصيل .

الأمر الذي مكننا من الحصول على معطيات ثابتة، مثل بروز اتجاهات كبري في مضمون مجلة الأصالة ، مجسدة في هيمنة، المواضيع الثقافية و التاريخية على جل أعداد نفس المجلة، من (1971 إلى 1981) ما عدا بعض الإستثناءات التي تأكد القاعدة مثل ما هو الحال بالنسبة للمواضيع الأدبية في الفترة الأولى (71–77).
إن الاتجاهات الكبرى المذكورة أعلاه بمثابة، العمود الفقري لخطاب الأصالة الذي لا يتغير مع "التغيرات التكتيكية " لهذا الأخير.

زيادة على هيمنة المواضيع الثقافية التي بقت مواظبة كفئة على الاتجاه العام، نسجل بقاء فئة المواضيع الاقتصادية–السياسية في أدنى المستويات خلال الفترتين (71 –77) (78–81) و كأنها أكثر المواضيع المسكوت عنها بشكل ثابت، حيث لم تعرف تطورات كبرى خلال عشرة سنوات من الصدور.

إن تلك الصورة المنسجمة لأقوي و أضعف النسب المئوية لمختلف مواضيع الأصالة، اهتزت عند حسابنا لقيمة الانحراف المعياري الذي أوضح لنا أن تبعثر المواضيع، حول نزعتها في الفترة الثانية أقل من تبعثرها في الفترة الأولى.

و كأن مواضيع الأصالة –على اختلافها– في الفترة (78-81) أكثر انسجاما ولحمة ببعضها البعض من نظيراتها في الفترة (71 –77).
لم يكن هذا يعني فرضية العدم بين الفترة الأولى و طبيعة المواضيع الصادرة بها، بل وجود علاقة قوية بين الفترات الزمنية المختارة (71–77) (78–81) و طبيعة المواضيع الصادرة في المجلة .

بقت العلاقة بنفس القوة، حتى عند إدخالنا لمتغير رائز (الأعداد) لقياس مدى ثبات وصحة الافتراض الذي انطلقنا منه.

بقي لنا أن نعرف ما هو محتوى المواضيع المهيمنة في مجلة الأصالة مثل المواضيع الثقافية و التاريخية ؟

- ما هي الرسالة / الرسائل الأيديولوجية التي تحملها ؟
- ماذا تعني تلك الهيمنة على جل أعداد الأصالة ؟
- كيف تتمفصل مع بعضها البعض في إطار خطاب منسجم و موحد ؟

سوف يتسنى لنا الإجابة على تلك الأسئلة عند شروعنا في مستوى جديد من تحليل المحتوى و هو التحليل الكيفي، هذا الذي سوف نراه في الفصل المقبل .

(1) نايت بلقاسم (مولود قاسم)، " هذه المجلة"، **الأصالة**، عدد 01، 1971، ص 3.

(2) شملت عينتنا عدد كاملا – رقم 84 – تم اقتباسه من المحاضرات التي ألقيت في الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي.

(3) حليمي (عبد القادر)، **مدخل إلى الإحصاء**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. 1994، ص71.

(4) جلاطو (جيلالي)، **الإحصاء**، ديوان المطبوعات الجماعية، الجزائر، 1999، ص 75.

(5) أنظر في الملاحق الكيفية التي تمت بها حساب الانحراف المعياري بالنسبة للفترة الأولى (71-77).

(6) أنظر في الملاحق الكيفية التي تمت بها حساب الانحراف المعياري بالنسبة للفترة الثانية (78-81).

(7) Mucchielli (R.) ; **Analyse de contenu**, séminaire hors collection, sans année, 6ème édition, p130

(8) غريب محمد (سيد احمد) وآخرون، **الإحصاء الاجتماعي مبادئ و تطبيقات**، دار المعرفة، مصر، 1995، ص 170.

أنظر في الملاحق الكيفية التي تمت بها حساب معامل التوافق للجدول رقم 5.

(9) الساعاتي (أمين) ، **تبسيط كتابة البحث الاجتماعي**، المركز السعودي للدراسات الاستراتيجية، مصر، 1993، ص110-111.

(10) أنظر في الملاحق الكيفية التي تمت بها حساب معامل استقلالية الظواهر كا2 .

(11) أنظر في الملاحق الكيفية التي تمت بها حساب معامل التوافق للجدول رقم 6 الفترة الأولى.

(12) أنظر في الملاحق الكيفية التي تمت بها حساب معامل التوافق للجدول رقم 6 الفترة الثانية.

الفصل السابع
خطاب الأصالة و علاقته بكبرى الخيارات الاقتصادية الاجتماعية للسلطان

تمهيد

المبحث الأول : البنية الجديدة لخطاب الأصالة.

أ. كبرى المواضيع الفرعية لمجلة الأصالة.

ب. المواضيع الفرعية و المحتوى الجديد لمجلة الأصالة.

المبحث الثاني : الشروط السوسيوتاريخية لبلورة خطاب الأصالة.

أ. خطاب الأصالة إبان الفترة الصاعدة للثورة الوطنية (71 – 77)

أ-1– المرحلة الأولى من حركة 19 جوان 65 (65 – 70)

أ-2 – المرحلة الثانية من حركة 19 جوان 65 (71 – 77)

ب. خطاب الأصالة و بزوغ ملامح مرحلة جديدة (71 – 82)

ب-1 – الأطر الاجتماعية-الاقتصادية التي أنتج فيها خطاب الأصالة

ب-2 – أوجه التفاعل المختلفة لكبرى المواضيع الفرعية للأصالة مع كل فترة على حدا.

ب-2-1 – الفترة الأولى (71 – 77)

ب-2-2 – الفترة الثانية (78 – 81)

جـ. قراءات في المواضيع الفرعية للأصالة حسب ارتباطها بكل فترة زمنية

الملخص

الهوامش

تمهيد :

سوف نحاول في هذا الفصل، الغوص اكثر فأكثر في محتوى مجلة الأصالة من خلال القيام بقراءة أكثر دقة لمحتواها عبر تفكيك كل فئة من فئات المواضيع السبعة، إلى مواضيع فرعية نستخرجها من رحم فئات المواضيع الرئيسية .

من أجل هذا الغرض سوف نركب أو نمزج بين كل من التحليل الكمي و التحليل الكيفي في نفس الوقت قصد " استنطاق" كل فئة موضوع على حدا، وقياس مدى ثقل و أهمية المواضيع أو القضايا الفرعية بالنسبة لنظيراتها من العناصر الفرعية الأخرى و بالنسبة لكل فترة زمنية على حدا و هذا قصد التأكد من مدى صحة فرضيتنا الجزئية الثانية المتعلقة بالغاية التي يوظف من أجلها خطاب الأصالة كجزء من الخطاب الإيديولوجي للمؤسسة الدينية الرسمية.

المبحث الأول : البنية الجديدة لخطاب الأصالة

أ. كبرى المواضيع الفرعية للأصالة :

حتى و إن تحققنا من وجود علاقة وطيدة بين مختلف مواضيع الأصالة و الفترتين الزمنيتين اللتان قسمنا على أساسهما، مختلف أعداد المجلة المكونة للمضمون المدروس فإننا في حقيقة الأمر لم نصل بعد إلى " قلب الأصالة " حتى و إن أحطنا بنواتها المكونة من طرف أهم المواضيع التي أفرغنا على أساسها جل محتوى 23 عدد من المجلة المذكورة .

إن تأكيدنا على وجود سبعة فئات/مواضيع تدور حولها جل المقالات الصادرة في كل عدد (قد تحضر كلها أو البعض منها في نفس العدد) و تعريف كل واحدة منها، ساعدنا على إبراز أهم الخصائص "المرفولوجية"-إن صح التعبير- لأعداد الأصالة، الأمر الذي مكننا مثلا من معرفة : أن المواضيع الثقافية في المجلة هي المهيمنة و تحتل الصدارة، بالنسبة لباقي المواضيع الأخرى في الفترة الأولى (71-77) و الثانية (78-81) و إن المواضيع السياسية - الاقتصادية هي أضعف المواضيع بالنسبة للباقي و ذلك في الفترتين .

أما المواضيع التي تحاول "فك" الهيمنة و الصدارة من المواضيع الثقافية هي : المواضيع التاريخية و الأدبية.

لم يكن في مقدورنا الوصول إلى هذه الحقيقة، لو لم نتقفى هذه الحقائق من خلال تفريغ دقيق جدا، انطلق من كل عدد على حدا و كانت النتيجة : أن المواضيع التاريخية احتلت الصدارة في ثلاثة 03 أعداد بالنسبة للفترة الأولى (71-77) و أربعة 04 أعداد بالنسبة للفترة الثانية (78-81).

أما المواضيع الأدبية فقد احتلت الصدارة مرة واحدة إبان الفترة الأولى و ليست الأمور على نفس الحال بالنسبة للمواضيع الفلسفية و الدينية، فقد اختلفت نسبها من فترة إلى أخرى، دون أن تشكل اتجاها كبيرا و عاما يلفت الانتباه لكن من خصائصها أنهما عرفتا تطورا تصاعديا منتظما ينطلق من الفترة الأولى (71-77) إلى الفترة الثانية (1978-1981).

إنه لم يكن في مقدورنا تفسير كل هته التغيرات، مادمنا على مستوى "مرفولوجي" من التحليل و الملاحظة، ولن يتسنى لنا ذلك إلا بعد الغوص و البحث في محتوى كل فئة أو موضوع انطلاقا من السؤال التالي :

. ما هو محتوى كل المواضيع السبعة المختارة ؟

. بماذا يهتم محتواها في كل فترة زمنية مختارة ؟
. بماذا تحدثنا ؟
من أجل ذلك قمنا بعملية تفكيك كل فئة أو موضوع من المواضيع إلى أهم عناصره، وتتمثل تلك العملية في حصر دقيق لمختلف القضايا التي شكلت هاجسا قويا و استقطبت الكثير من الاهتمامات محتلة بذلك حيزا معتبرا في كل فئة أو موضوع.
و عليه قمنا باستخراج من رحم المواضيع أو فئة المواضيع السبعة عناصر فرعية اعتمادا على نفس و حدة التحليل و القياس المختارة في الفصول السابقة، بهذه الكيفية استطعنا استخراج من المواضيع الثقافية .

المواضيع الفرعية التالية :

.الدين الإسلامي شريعة و فكرا.
.الأصالة و المعاصرة.
.المرأة.
.شخصيات.
.قضايا تربوية.

المواضيع التاريخية :

استطعنا استخراج المواضيع الفرعية التالية:
.التاريخ الثقافي للجزائر.
.تاريخ المقاومة في الجزائر : قبل الفترة العثمانية.
.تاريخ المقاومة في الجزائر : بعد الفترة العثمانية.
. تاريخ العالم الإسلامي.

ملاحظة: لقد قسمنا كل من المواضيع الفرعية الثانية و الثالثة إلى:
. تاريخ المقاومة في الجزائر قبل الإسلام أو الفتح الإسلامي .
. تاريخ المقاومة في الجزائر بعد الإسلام أو الفتح الإسلامي .
. تاريخ المقاومة في الجزائر : قبل الثورة التحريرية .
. تاريخ المقاومة في الجزائر : بعد الثورة التحريرية .

المواضيع الأدبية :

استخرجنا منها المواضيع الفرعية التالية :

.أنواع الفنون الأدبية .

.الأدب و المجتمع .

.التعريب و قضايا اللغة .

المواضيع الدينية :

. مناسبات دينية .

. فتاوى .

. مواعظ .

المواضيع العامة :

استخرجنا من رحمها المواضيع الفرعية التالية :

.توصيات مختلف الملتقيات .

.نداءات و إعلانات .

. وقفات .

. ندوات القراء .

. جولة بين المجلات .

. حوارات متعددة .

المواضيع الفلسفية :

قسمناها بدورها إلى القضايا الفرعية التالية :

. الفلسفة الإسلامية و روادها .

. الفلسفة الغربية و روادها .

. محاولات فلسفية .

المواضيع السياسية - الاقتصادية :

تناولت أساسا القضايا الفرعية التالية :

. الاقتصاد الإسلامي .

. دور الثروات في التنمية الاقتصادية .

. الاستبداد السياسي .

. الاستبداد الاقتصادي .

ب. المواضيع الفرعية و المحتوى "الجديد" لمجلة الأصالة :

إن التوصل إلى قلب/نواة الأصالة و التعرف على أهم و أدق التفاصيل عبر تحديد أهم القضايا و المسائل التي تشكل الهاجس القوي للأصالة و عبر وضع كل تلك القضايا و التفاصيل في إطارها الزمني/التاريخي، يجعلنا نصل إلى ما لا يبدو للعيان لأول وهلة أي ما تخفيه تلك المواضيع من خلال خطاب يخفي على نفسه أولا و على الآخرين أهم محدداته .

يمر كل ذلك حتما عبر الانتقال من المستوى المر فولوجي للملاحظة و التحليل إلى عملية أدق تكمن في التعرف على الكيفية التي تتوزع بها تلك المواضيع الفرعية - المنتمية إلى فئات الأم - حسب درجة أهميتها بالنسبة لمن هم وراء الأصالة و حسب كل فترة زمنية (71-77) (78-81) كي يتسنى لنا مقارنتها ببعضها البعض من فترة إلى أخرى.

من أجل ذلك قمنا بتجميع كل المواضيع الفرعية لكل فئة – أم – في جداول توضح لنا أدق تفاصيل توزيعها من فترة إلى أخرى.

جدول رقم 1 : توزيع مختلف المواضيع –الثقافية- الفرعية حسب الفترات الزمنية : (71-77) (78-81)

المواضيع / الفترة	قضايا تربوية	الدين الإسلامي شريعة و فكرا	المرأة و المجتمع	الأصالة والمعاصرة	شخصيات (وطنية و أجنبية)	المجموع
71-77	12 %16,21	16 %21,62	08 %10,81	23 %31,08	15 %20,27	74 %100
78-81	08 %20	30 %75	02 %5	/	/	40 %100
المجموع	**20** **%17,54**	**46** **%40,35**	**10** **%8,77**	**23** **%20,17**	**15** **%13,15**	**114** **%100**

يبرز لنا الجدول الأول المخصص للقضايا أو المواضيع الفرعية التي جمعت تحت فئة المواضيع الثقافية، الخصائص أو النتائج التالية : من مجموع 114 مقالة خصصت للمواضيع الثقافية مدة أكثر من عشرة (10) سنوات من الصدور (للأصالة)

46 مقالة أو موضوع اهتم بالدين الإسلامي شريعة و فكرا .
23 موضوع اهتم بقضية الهوية عبر الأصالة و المعاصرة .
20 موضوع خاص بقضايا تربوية .
15 موضوع خصص لمختاف الشخصيات .
10 مواضيع اهتمت بقضايا المرأة و المجتمع .

و عليه يصبح جليا أن الاهتمام بالدين الإسلامي شريعة و فكرا هو الذي يمثل الاتجاه العام بنسبة 40,35% ضمن المواضيع الثقافية، تليه موضوع الأصالة و المعاصرة بنسبة 20,17% ثم موضوع الشخصيات بنسبة 13,15% و أخيرا موضوع المرأة و المجتمع بنسبة 08,77 %.

إنه إذا أدخلنا متغير الفترة الزمنية كمتغير مستقل، تصبح لدينا صورة أدق على المسار الذي يأخذه الاتجاه العام .

بالنسبة للفترة الأولى : (71-77) نلاحظ هيمنة قضايا / مواضيع الهوية على باقي المواضيع الأخرى بنسبة 31,08% تليها المواضيع التي تهتم بالدين الإسلامي بنسبة 21,62%.

و تنقلب الصورة في الفترة الثانية أين تظهر "الغلبة" و الصدارة لمواضيع الدين الإسلامي شريعة و فكرا بنسبة عالية جدا 75% تليها المواضيع التربوية بنسبة 20% و نسجل غياب شبه كلي لمواضيع الهوية (الأصالة-المعاصرة) في الفترة ا لثانية.

لمعرفة مقدار أو قيمة العلاقة بين الفترتين الزمنيتين (71-77) (78-81) و المواضيع الثقافية - الفرعية التي ظهرت في نفس الحقبتين، قمنا بحساب معامل كرامير (ق) المتمثل في المعادلة التالية :

$$\text{ق}^{[1]} = \sqrt{\frac{\text{كا}^2}{\text{ن}(\text{ح}-1)}}$$

و غالبا ما يكون القرار حسب القواعد التالية:

إذا كان ق بين 0 – 0,1 إذن هناك ارتباط ضعيف جدا يمكن إهماله

0,1 - 0,2 إذن هناك ارتباط ضعيف

0,2 - 0,4 إذن هناك ارتباط متوسط

0,4 - 0,6 إذن هناك ارتباط قوي

0,6 - 1إذن هناك ارتباط قوي جدا

قدر معامل كرامير بالنسبة للمواضيع الثقافية الفرعية في الفترتين: (71-77) (78-81) بـ : 0,59 [2] و منه نلاحظ أن هناك ارتباط قوي بين مختلف المواضيع –الثقافية- الفرعية و الفترتين الزمنيتين (71-77) (78-81) حيث عرفت الفترة الأولى هيمنة موضوع الأصالة و المعاصرة بينما هيمن موضوع الدين الإسلامي شريعة وفكرا في الفترة الثانية.

جدول رقم 2 : توزيع مختلف المواضيع – التاريخية - الفرعية حسب الفترات الزمنية : (71-77) (78-81)

المواضيع / الفترة	التاريخ الثقافي للجزائر	تاريخ المقاومة في الجزائر قبل الفترة العثمانية	تاريخ المقومة في الجزائر بعد الفترة العثمانية	تاريخ العالم الإسلامي	المجموع
71-77	13 %27,08	05 %10,42	22 %45,83	08 %16,66	48 %100
78-81	05 %15,15	04 %12,12	17 %51,51	07 %21,21	33 %100
المجموع	**18 %22,22**	**09 %11,11**	**39 %48,15**	**15 %18,52**	**81 %100**

يوضح الجدول الثاني المخصص للقضايا أو المواضيع الفرعية التي جمعناها تحت فئة المواضيع التاريخية، الخصائص أو النتائج التالية :

من مجموع 81 مقالة خصصت للمواضيع التاريخية عبر أكثر من عشرة سنوات (10) من الصدور، نجد :

39 موضوع اهتم بتاريخ المقاومة في الجزائر : بعد الفترة العثمانية .

09 مواضيع اهتمت بتاريخ المقاومة في الجزائر : قبل الفترة العثمانية .

18 موضوع خصص لتاريخ الجزائر الثقافي .

15 موضوع خصص لتاريخ العالم الإسلامي .

و منه يتضح أن 66 مقالة/موضوع (39+18+09) مخصصة لتاريخ الجزائر و الباقي أي 15 موضوع مخصص لتاريخ العالم الإسلامي و عليه فإن هناك تركيز واضح على الجزائر و تاريخها .

يبدو جليا من قراءة بسيطة للجدول أن تاريخ المقاومة في الجزائر بعد الفترة العثمانية هو الذي يمثل قلب "الاهتمام التاريخي" للأصالة بنسبة 48,15% تليه المواضيع التي تعرضت إلى التاريخ الثقافي للجزائر بنسبة 22,22% ثم يأتي تاريخ العالم الإسلامي بنسبة 18,52 % و أخيرا المواضيع التي تهتم بتاريخ الجزائر قبل الفترة العثمانية بنسبة 11,11 % .

نلاحظ أيضا بصورة تقريبية - مجهرية، أنه بالرغم من إدخالنا لمتغير الفترة الزمنية كمتغير مستقل بقي الاتجاه العام مواظب، نحو نفس الفئة، بحيث بقت في الفترة الثانية (78-81)

مواضيع تاريخ المقاومة الجزائرية بعد الفترة العثمانية هي المهيمنة بأعلى نسبة 51,51% أي أن هناك تطورا تصاعديا منتظما .

للتأكد من تلك النتائج سوف نقوم باستعمال معامل كرامير (ق) لقياس علاقة الارتباط بين المتغير التابع - المواضيع التاريخية الفرعية - و المتغير المستقل آلا و هو الفترات الزمنية المقررة.

إنها عملية تقدير للمواضيع الفرعية مهما كانت - تاريخية، ثقافية دينية...الخ - بدلالة الفترة الزمنية المخصصة لأهداف البحث (71-77) (78-81).

يتم حساب معامل كرامير (ق) و فق العلاقة التالية $ق = \sqrt{\frac{كا^2}{ن(ح-1)}}$

و قد قدر بـ :0,14 [3] .

اعتمادا على القرار التالي ق: 0,14 أي ارتباط ضعيف كونه يقع بين 0,1-0,2 يمكننا القول أن هناك علاقة ضعيفة جدا بين الفترتين و توزيع مختلف المواضيع الفرعية التاريخية بها، حيث أن مواضيع تاريخ المقاومة الجزائرية بعد الفترة العثمانية، هي التي تصدرت المواضيع التاريخية الفرعية المنشورة في الأصالة خلال الفترتين .

أما إذا دققنا الملاحظة في كل قضية فرعية على حدا، فإننا نتحصل على صورة أخرى ذات دلالة عالية .

من أجل ذلك قسمنا أولا : تاريخ مقاومة الجزائر قبل الفترة العثمانية إلى :"محطتين" قبل وبعد الإسلام كما يبينه الجدول: 2.أ .

الجدول 2.أ:

المواضيع / الفترة	قبل الإسلام		بعد الإسلام		المجموع	
	ك	%	ك	%	ك	%
71-77	01 أ	20	04ب	80	05	100
78-81	-ج	-	04د	100	04	100
المجموع	**01**	**11,11**	**08**	**88,89**	**09**	**100**

ثانيا : قسمنا تاريخ مقاومة الجزائر بعد الفترة العثمانية إلى "محطتين" أيضا : ما قبل الحرب التحريرية، ما بعد الحرب كما يبينه الجدول : 2-ب .

الجدول 2-ب:

المواضيع / الفترة	قبل الحرب التحريرية		بعد الحرب التحريرية		المجموع	
	ك	%	ك	%	ك	%
77-71	16أ	72,73	06ب	27,27	22	100
81-78	07ج	41,18	10د	58,82	17	100
المجموع	**23**	**58,97**	**16**	**41,02**	**39**	**100**

يمكننا الجزم بأنه تم التركيز في الفترة الأولى (71-77) على تاريخ مقاومة الجزائر منذ الفتح الإسلامي بالنسبة لما قبل الفترة العثمانية و تم التركيز على ما قبل الحرب التحريرية بالنسبة لما بعد الفترة العثمانية .

أما في الفترة الثانية (78-81) بقي الاهتمام بتاريخ الجزائر منذ الفتح الإسلامي في تجاهل تام لماضيها البعيد قبل دخول الإسلام بالنسبة لما قبل الفترة العثمانية .

أما فترة ما بعد التواجد العثماني تم التركيز بشكل ملحوظ على الثورة التحريرية .

لكن هل ستبقى العلاقة بين المواضيع الفرعية التاريخية و الفترات الزمنية المقررة جد ضعيفة كما وجدناه عند حسابنا لمعامل كرامير (ق) الذي قدر بـ: 0,14 ؟

هذا ما سنراه مع الجداول: 2.أ و 2.ب.

بما أن الجدولان من أبسط الجداول الإحصائية أي التي تحتوي على أربعة (04) خانات للتقاطع فقط فإننا سنبحث عن معامل الاقتران الذي يحسب كالتالي :

$$\text{ن} = \frac{\text{أ د- ب ج}}{\text{أ د + ب جـ}}$$

بالنسبة للجدول 2-ب يكون حساب معامل الإقتران كالتالي :

$$\text{ن} = \frac{(7)(6) - (10)\ (16)}{(7)(6) + (10)\ (16)} = \frac{118}{202} = 0{,}58$$

يمكن القول أن معامل الاقتران (ن) متوسط، أي أن هناك علاقة متوسطة بين الفترتين الزمنيتين و المواضيع- التاريخية - الفرعية المرتبطة "بالمحطتين ما قبل الحرب التحريرية و ما بعد الحرب :

بالنسبة للجدول 2.أ يكون حساب معامل الاقتران كالتالي :

$$ن = \frac{أد - ب ج}{أد + ب جـ} = \frac{(0)(4) - (4)(1)}{(0)(4) + (4)(1)} = \frac{4}{4} = 1$$

يمكن القول أن معامل الاقتران (ن) كامل و قوي جدا، أي أنه كلما تغيرت الفترة الزمنية المختارة، كلما تغيرت المواضيع – التاريخية - الفرعية المرتبطة "بالمحطتين" قبل و بعد الإسلام.

جدول رقم 3 : توزيع مختلف المواضيع – الأدبية - الفرعية حسب الفترات الزمنية (71-77) (78-81)

المواضيع / الفترة	التعريب و قضايا اللغة	الأدب و المجتمع	أنواع الفنون الأدبية	المجموع
71-77	44 %78,57	02 %03,57	10 %17,86	56 %100
78-81	04 %44,44	/	05 %55,55	09 %100
المجموع	**48** **%73,85**	**02** **03,08**	**15** **%23,07**	**65** **%100**

يبين الجدول التالي المخصص للمواضيع الفرعية التي جمعت تحت فئة المواضيع الأدبية ما يلي :

من مجموع 65 مقالة خصصتها الأصالة للمواضيع الأدبية، نجد 48 منها أي نسبة 73,85% انكبت على موضوع التعريب و قضايا اللغة أي كل ما يتعلق بمكانة اللغة العربية في كل حقول المجتمع.

تليها مباشرة المواضيع التي تهتم بمختلف الأنواع الأدبية (نثر، شعر) بمجموع 15 مقالة من أصل 65 أي نسبة 23,07%.

و في آخر المرتبة المواضيع التي تتعرض لعلاقة الأدب بالمجتمع و قد خصصت لها الأصالة مقالتين (02) من مجموع 65 مقالة بنسبة 3,08%.

و تبقى الأمور على هذا الحال حتى مع إدخال متغير الفترة الزمنية كمتغير مستقل إذ من خلاله نلاحظ أن التعريب شغل اهتمام الأصالة بشكل مكثف في الفترة الأولى (71-77) حيث احتلت المواضيع المشيرة له الصدارة بنسبة عالية جدا 78,57%، تليها المواضيع الخاصة بأنواع الفنون الأدبية بـ 17,86% فقضايا الأدب و المجتمع بنسبة 3,57%.

أما في الفترة الثانية (78-81) نلاحظ انخفاض معتبر لاهتمام الأصالة بقضايا التعريب بحيث انخفضت نسبتها من 78,57% إلى 44,44% أي قرابة النصف لتترجح كفة المواضيع الخاصة بالتعريب مع المواضيع المهتمة بأنواع الفنون الأدبية .
وعند حسابنا لمعامل كرامير قصد تقدير مدى قوة العلاقة التي تربط بين المواضيع الأدبية –الفرعية- و الفترتين الزمنيتين (71-78) و (78-81)، اتضح أن ق يقدر : بـ 0,31[4] أي أن هنالك ارتباط متوسط بين الفترتين و نوع المواضيع الأدبية الفرعية المنشورة بالمجلة.
بمعنى آخر مهما اختلفت الفترة الزمنية نجد قضايا التعريب و اللغة هي التي احتلت الصدارة مقارنة مثلا بالمواضيع الفرعية التي تناولت الأدب و المجتمع حيث قلت نسبتها في الفترة الأولى 3,57% و انعدمت نهائيا في الفترة الثانية .

جدول رقم 4 : توزيع مختلف المواضيع الدينية - الفرعية حسب الفترات الزمنية (71-78) (78-81)

الفترة \ المواضيع	مواعظ	فتاوى	مناسبات دينية	المجموع
71-77	06 %40	05 %33,33	04 %26,66	15 %100
78-81	07 %58,33	01 %8,33	04 %33,33	12 %100
المجموع	**13 %48,15**	**06 %22,22**	**08 %29,63**	**27 %100**

يبين الجدول التالي- قبل كل شيء - مدى قلة المواضيع الدينية المقدرة بـ 27 مقالة بالنسبة لمجموع المقالات المنشورة على مدى عشرة سنوات من الصدور و المقدرة بـ 349 في مجلة تقوم عليها و تصدرها مؤسسة دينية بالدرجة الأولى.

لقد خصصت الأصالة 13مقالة من بين 27 للمواعظ و بها احتلت الصدارة حتى بنسبة 48,15% تليها 08 مقالات مخصصة للاحتفال بالمناسبات الدينية بنسبة 29,63 % ثم تأتي في الأخير 06 مقالات بنسبة 22,22% مخصصة للفتاوى التي يصدرها المجلس الإسلامي الأعلى و تنشرها الأصالة في أعدادها المختلفة.

و تبقى المواضيع المخصصة للإرشاد و الوعظ مواظبة على الصدارة حتى بعد إدخالنا لمتغير مستقل (الفترتين 71-77 و 77-78) حيث بقت بارزة بنسبة 40% في الفترة الأولى وزادت نسبتها المئوية في الفترة الثانية حتى بلغت 58,33%، وبذلك تحبذ الأصالة الموعظة على باقي المواضيع الدينية الأخرى، التي تعرف تغيرات من فترة إلى أخرى كالفتاوى التي عرفت نسبة عالية تقدر بـ 33,33% في الفترة الأولى لتنزل إلى نسبة 8,33 % في الفترة الثانية .

أما المواضيع المخصصة للاحتفال بالمناسبات الدينية فبقت على نفس الحجم و ذلك في الفترتين.

اتضح من قياسنا لمعامل كرامير بالنسبة لطبيعة الارتباط بين المواضيع الدينية الفرعية و الفترتين الزمنيتين و المقدر بـ : 0,30 [5] أن العلاقة أو الارتباط جد متوسط بين المتغيرين.

جدول رقم 5 : توزيع المواضيع – الفلسفية - الفرعية حسب الفترات الزمنية (71-77)(78-81)

المواضيع / الفترة	الفلسفة الإسلامية و روادها	الفلسفة الغربية و روادها	محاولات فلسفية	المجموع
71-77	05 %50	01 %10	04 %40	10 %100
78-81	05 %45,45	/ /	06 %54,54	11 %100
المجموع	10 %47,62	01 %4,76	10 %47,62	21 %100

يلخص لنا الجدول التالي أهم المواضيع الفرعية المستخرجة من رحم الفئة الأم المواضيع الفلسفية.

لقد خصصت الأصالة 21 مقالة فلسفية من بين 349 مقالة.

و تتوزع الأولى (المواضيع الفلسفية) كالتالي :

10مواضيع تهتم بالفلسفة الإسلامية و روادها بنسبة 47,62% .

10مواضيع منصبة على معالجة بعض القضايا الفلسفية (محاولات فلسفية) 47,62% .

01 موضوع واحد مخصص للفلسفة الغربية و روادها بنسبة ضئيلة جدا 4,76% .

و تنقلب هذه الصورة شيئا ما عندما توزع مجموع المواضيع على الفترتين (71-77) (78-81) فتصبح بهذا الشكل :

<u>بالنسبة للفترة الأولى:</u> تحتل مواضيع الفلسفة الإسلامية وروادها الصدارة بنسبة 50% تليها المحاولات الفلسفية بـ 40% و في الأخير مواضيع تناولت بالدراسة الفلسفة الغربية و روادها بنسبة 10%.

<u>أما للفترة الثانية</u> : أول : تغير ذو دلالة متمثل في الغياب الكلي لأي موضوع يتناول الفلسفة الغربية و رجالها/روادها.

ثانيا : انقلاب الصورة الأولى بحيث أصبحت المحاولات الفلسفية هي التي تحتل الصدارة بنسبة 54,54 % تليها المواضيع المهتمة بالفلسفة الإسلامية و رجالها بنسبة 45,45%.

و يبدو من قياسنا لمعامل كرامير، و المقدر بـ : 0,25[6] أن هناك ارتباط ضعيف بين الفترتين الزمنيتين و مختلف المواضيع-الفلسفية- الفرعية.

جدول رقم 6 : توزيع مختلف المواضيع- العامة - الفرعية حسب الفترات الزمنية(71-77)(78-81)

المواضيع / الفترة	توصيات الملتقيات	نداء و إعلانات	وقفات	ندوة القراء	حوارات متعددة	جولة بين المجالات	المجموع
71-77	03 %11,54	03 %11,54	07 %26,92	02 %7,69	08 %30,77	03 %11,54	26 %100
78-81	02 %28,57	02 %28,57	03 %42,86	/	/	/	07 %100
المجموع	**05 %15,15**	**05 %15,15**	**10 %30,30**	**02 %6,06**	**08 %24,24**	**03 %9,09**	**33 %100**

يبين الجدول التالي أن الأصالة خصصت 33 مقالة من 349 لتتناول مواضيع عامة تتوزع حسب الفترتين الزمنيتين كالتالي :

الفترة الأولى: (71-77) نجد "الوقفات" في المرتبة الثانية بنسبة 26,92% بعد الحوارات التي تحتل الصدارة بنسبة 30,77% بمجموع 08 مواضيع من أصل 33.

في الفترة الثانية: (78-81) فقدت الحوارات مواظبتها على الصدارة لصالح الوقفات بنسبة 42,86% .

بينما نرى أن المواضيع الفرعية التي تدخل تحت ما سميناه وقفات خصصت لها الأصالة 10 مقالات و هو أعلى عدد - من 33 مقالة و بالتالي فإنها على المستوى العام تتصدر الترتيب بنسبة 30,30%، تليها مباشرة الحوارات التي خصصت لها الأصالة 08 "مقالات" من 33 وذلك بنسبة 24,24%.

ساعدنا حساب معامل كرامير (ق): و المقدر بـ 0,43(7) من التأكد من وجود ارتباط قوي بين الفترتين الزمنيتين (71-77) (78-71) و توزيع المواضيع- العامة – الفرعية.

الجدول رقم 07: توزيع مختلف المواضيع – الاقتصادية – السياسية - الفرعية حسب الفترات الزمنية (71-77) (78-81)

المواضيع / الفترة	الاستبداد السياسي	الاستبداد الاقتصادي	دور الثروات في التنمية الاقتصادية	الاقتصاد الإسلامي	المجموع
77-71	02 %40	01 %20	01 %20	01 %20	05 %100
81-78	/	/	/	03 %100	03 %100
المجموع	**02** **%25**	**01** **%12,50**	**01** **%12,50**	**04** **%50**	**08** **%100**

يشرح لنا -هذا الجدول- خبايا الفئة التي لم تحض باهتمام كبير لدى الأصالة و تخيل لنا أحيانا أنها مجرد إضافة شكلية، هدفها "تزيين" المحتوى العام للمجلة باعتبارها أرادت لنفسها أن تكون جامعة شاملة .

توزعت المواضيع الفرعية المستخرجة من رحم الفئة الأم: المواضيع السياسية الاقتصادية كالتالي:

من مجموع 08 مقالات (طوال أكثر من عشرة سنوات من الصدور) خصصت الأصالة:
04 مقالات للاقتصاد الإسلامي و التي احتلت بها المقدمة بالنسبة لمجموع المقالات بنسبة 50% تليها مقالتان مخصصة للاستبداد السياسي بنسبة 25% و في الأخير تأتي مواضيع الاستبداد الاقتصادي و دور الثروات في التنمية الاقتصادية بمقالة واحدة لكليهما و بنسب متساوية 12,5% لكن بمقارنة تفاصيل هذا التوزيع على الفترتان المذكورتان، يتضح لنا أن جل المقالات 100% و المخصصة للفترة الثانية (78-81) تتعلق بموضوع الاقتصاد الإسلامي.
بينما لم يحتل هذا الموضوع إلا المرتبة الثانية 20% في سلم اهتمامات الأصالة بالنسبة للفترة الأولى (71-77) التي تتصدرها مواضيع الاستبداد السياسي بنسبة 40%.
و تجرنا القيمة القوية لمعامل كرامير التي تقدر بـ 0,77[8] إلى الجزم بوجود ارتباط قوي جدا بين الفترتين الزمنيتين و المواضيع – الاقتصادية السياسية –الفرعية .

المبحث الثاني : الشروط السوسيو تاريخية لبلورة خطاب الأصالة

سوف تبقي النتائج المتحصل عليها في المبحث الأول مجرد تحليل كمي – وصفي لمحتوي 23 عدد من مجلة الأصالة, طالما لم نقم بقراءة نفس تلك النتائج على ضوء الظرف الزمني التاريخي الذي أنتجت فيه و طالما لم نقم بإدراجها في سياقها التاريخي العام بحيث تأخذ مكانها ضمن هذا الخير.

عندها فقط سوف تصبح تلك المواضيع – التي كانت تبدو لنا مبعثرة ومقتبسة عشوائيا من هنا و هناك – ذات دلالة و انسجام كبيرين، عندها نستطيع التحدث عن نواة خطاب الصالة كجزء من الخطاب الأيديولوجي العالم للمؤسسة الدينية الرسمية .

ألا أننا سوف لن نتعامل مع نفس هذا الخطاب الأيديولوجي كمجرد انعكاس ميكانيكي بسيط للعلاقات الاجتماعية و الصراع الطبقي بالرغم من إيماننا بأن هذا الخطاب متداخل بصورة مباشرة في نسيج النشاط المادي و العلاقات المادية للبشر .

في هذا الصدد يقول الأستاذ محمد عابد الجابري [9] : " لا يعكس الفكر الواقع كما تفعل المرآة التي يري فيها الشخص وجهه بكل قسماته و تجاعيده، بل غالبا ما تكون الصورة المنعكسة متموجة متداخلة الأجزاء كالصورة التي تعكسها المرآة المهشمة، الشيء الذي يجعل الربط الميكانيكي بين أجزاء الواقع الفعلي و الصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية مضللة " .

نفس الفكرة و المنطلق نجده عند الدكتور عبد الغني مغربي [10] ، لكن هذا أيضا لن يجعلنا نتعامل مع خطاب الأصالة، و كأنه خارج التاريخ وخارج العلاقات الاجتماعية وسيروراتها التي حققت مضامينه الفكرية و الأيديولوجية لم تأتي هذا الخطاب من عدم ، بل نشأ في محيط اجتماعي – تاريخي تأثر به و أثر فيه .

و عليه يمكن تفصيل تطور هذا الخطاب عبر فترتين أساسيتين موحدتين في العشرية الثانية من تاريخ جزائر ما بعد الاستقلال (71- 82) [11].

لكن حتى و أن أفلحنا في توضيح خلفية المقاربة المنهجية المعتمدة في تحليل مواضيع الأصالة وخطاب المؤسسة الدينية الرسمية من وراءها يبقي السؤال الذي تحتاج المزيد من التوضيح هو لماذا الفترة (71 – 82) بالذات ؟

تمثل تلك الفترة وحدة لأسباب تاريخية و لأساب أخري متعلقة بتطور موضوع دراستنا، بالمنسبة للعنصر الأخير سبق و أن أشرنا أنه مع كل "فريق سياسي" جديد، تعرف المؤسسة

الدينية الرسمية، طاقم متجدد على رأسها فكما أن الرسالة في الثمانينات أزاحت الأصالة، أعقبت هذه الأخيرة نظيرتها الأولى : المعرفة الصادرة في الستينات .

إن هذه الإنقطاعية تجعل الباحث يتردد في الانكباب على دراسة محتوى المجلات ذات "الأعمار" القصيرة جدا، لذا فإن الأصالة هي المجلة الوحيدة التي عمرت مدة طويلة نسبيا، وعرفت نوع من الاستقرار و الاستمرارية، الأمر الذي يسمح لنا بترصد مختلف العلاقات الجدلية بين محتواها المتنوع و حركة المجتمع ككل في نفس الفترة.

من الناحية التاريخية يمكننا القول أن تلك الفترة (71 – 82) تغطي -خاصة– العشرية الثانية من حياة جزائر ما بعد الاستقلال تلك العشرية التي شهدت أهم فترة حكم الرئيس الراحل هواري بومدين و بداية فترة الرئيس الشاذلي بن جديد.

يجمع الكثير أن الفترة الأولى هي الفترة الصاعدة للثورة الوطنية باعتبارها شهدت كبرى التحولات الاقتصادية، السياسية و الاجتماعية التي عرفتها الجزائر .

أما الثانية فهي الفترة التي عرفت حوصلة نقدية لكل إنجازات الفترة الأولى، زيادة على وضع ملامح توجهات جديدة لذا يقال عنها أنها فترة تقييمية انتقالية لكنها تحمل الكثير من ملامح المستقبل القريب .

أ- <u>خطاب الأصالة إبان الفترة الصاعدة للثورة الوطنية (71-77)</u>

أ-1. <u>المرحلة الأولى من حركة 19 جوان 65 (65-71)</u> :

تمثل هذه الفترة بالذات آخر مرحلة في ديناميكية حركة 19 جوان 1965 باعتبار أن هته الأخيرة غالبا ما تقسم، إلى مرحلتين كبيرتين :

<u>المرحلة الأولى</u> : و الممتدة من 1965 إلى 1971 التي تسمى بمرحلة **<u>تعزيز برجوازية الدولة</u>**، و هي بدورها مقسمة إلى الفترة الممتدة ما بين 65 إلى 67 و الفترة الممتدة ما بين 67 إلى سنة 1971 أما المرحلة الثانية، فهي الممتدة من 1971 إلى 1977 التي شهدت **<u>مأسسة</u>** نظام هواري بومدين و**<u>توسيع قاعدته الاجتماعية</u>**.

المرحلة الأولى (1965 -1971) تبدأ المحطة الأولى من ديناميكية حركة 19 جوان 1965 من سنة 1965 إلى 1967 حيث تميزت من الناحية الاقتصادية :

.بإعادة الأملاك (محلات تجارية، أراضي) المؤممة من طرف النظام السابق إلى أصحابها؛

.وضع حد للتسيير الذاتي ؛

.تأميم المناجم، البنوك و شركات التأمين ؛
.إصدار قانون الاستثمارات الخاصة .
هناك من يرى [12] " أن محتوى كل تلك التدابير في **صالح البرجوازية الوطنية كبيرة وصغيرة**، و في المقابل عرفت الشرائح الاجتماعية الأخرى زيادة في الضرائب ما عدى قدامى المجاهدين و ذوي الحقوق" .
من الناحية السياسية عرفت نفس الفترة صراع حاد بين جماعة وجدة و جماعة الأوراس، وانتهى بانهزام جماعة الأوراس إثر فشل انقلاب 1967 .
أما المحطة الثانية فتبدأ من 67 إلى سنة 1971، تميزت ببلورة مشروع سياسي و اقتصادي من طرف جماعة وجدة التي تحتكر السلطة الأمر الذي جعل من سنة 1968، سنة تعزيز بناء الدولة و تبعتها عملية تصفية الحزب والمنظمات العمالية (ا.ع.ع.ج) و الطلابية (ا.و.ط.ج) من كل العناصر المعادية للنظام الجديد و خياراته .
كان من المنتظر أيضا أن تكون سنة 1968، سنة الثورة الزراعية باعتبارها **تهديدا مباشرا لملاك الأراضي الكبار**، إلا أنها لن ترى النور في نفس السنة و لا في سنة 1970، ولم يصدر قانون الثورة الزراعية إلا مع نهاية سنة 1971 و اتضح بعدها أن قرار تطبيق الثورة الزراعية سنة 1968 لم يكن إلا شعارا، تبنته جماعة وجدة قصد إفتكاكه من جماعة الأوراس للقضاء عليها نهائيا [13].
يمكننا القول أن الفترة الممتدة بين 1965 إلى 1970 تميزت بـ ـ :
.القضاء على التسيير الذاتي ؛
.إعادة بعض الأملاك إلى أصحابها ؛
.إصدار قانون استثمار في صالح الرأسمال الخاص ؛
.تأجيل الثورة الزراعية ؛
.السيطرة على المنظمات الطلابية و العمالية ؛
و عليه يمكننا القول أنها فترة اتسمت **بسياسة يمينية**، عرفت **تعزيزا لبرجوازية الدولة** معتمدة على **البرجوازية الخاصة** (بينما كانت الأولى منهمكة في بناء قاعدة مادية، تمكنت الثانية في المقابل من تعزيز مكانتها و الاستفادة من العديد من التسهيلات) **و بتقليص من حركة العمال والفلاحين .**

أ-2. المرحلة الثانية : (1971–1977) بالرغم من أن المرحلة الأولى لا تهمنا مباشرة، إلا أننا تعرضنا إلى أهم محطاتها قصد تسهيل فهم أهم " المحطات" التي سوف تعرفها المرحلة الثانية، و التي كنا قد أطلقنا عليها اسم المرحلة الصاعدة للثورة الجزائرية .

لقد تزامنت هذه الفترة مع المحطة الثالثة و الأخيرة من ديناميكية جوان 65، التي بدأت مع الثورة الزراعية، تأميم المحروقات، التسيير الاشتراكي للمؤسسات و بلغت ذروتها مع الميثاق الوطني ثم انتهت بوفاة الرئيس هواري بومدين و تنظيم مؤتمر حزب جبهة التحرير الوطني سنة 1979 .

لذا يمكن تقسيم المرحلة الثانية (71-77) بدورها إلى فترتين :

الفترة الأولى : و تمتد من سنة 1971 إلى 1976 و هي الفترة التي تم فيها **التوسيع من قاعدة النظام** عبر إرساء برنامج اقتصادي ضخم و إعادة **هيكلة اجتماعية .**

الفترة الثانية : من 1976 إلى 1977 وهي الفترة التي تم فيها مأسسة النظام وإضفاء عليه شرعية مستمدة من الشعب، وذلك بحثا عن إجماع جديد و تعزيز النظام السياسي القائم بقيادة الرئيس الراحل هواري بومدين.

تجمع الأبحاث أن سنة 70 إلى غاية 72 هي سنوات حاسمة بالنسبة لتطوير الجزائر، وقد كانت كذلك بالنسبة للإنطلاق الفعلي للثورة الزراعية، مع صدور ميثاق الثورة الزراعية في 8 نوفمبر 1971 الذي يركز على تحسين ظروف حياة الفلاحين، تطور الفلاحة، الوقوف أمام الاستعمال السيئ للأرض، ضمان مستقبل الفلاحين الصغار و حمايتهم ضد كل أنواع المضاربة مع السماح لهم بالتنظيم قصد الاستفادة من مختلف التقنيات الحديثة .

أما أهم التغيرات التي جاءت بها الثورة الزراعية فهي متمثلة في :

.القضاء على فئة الملاك الكبار ؛

.استرجاع الأراضي غير المستغلة من طرف أصحابها، ما عدا الأراضي ذات المساحات البسيطة ؛

.ضرب جذور الرأسمالية- في ميدان الفلاحة- بالوقوف أمام استغلال عمل الآخرين و إجبارية الخدمة المباشرة للأرض.

بالرغم من كل النقائص التي صاحبت الثورة الزراعية ورغم الاعتراضات المختلفة التي واجهتها تحت مختلف الأشكال سياسية، دينية (مثل توظيف الإسلام ضدها)، وبالرغم من عدم

تعميمها على الأغلبية الساحقة من الفلاحين (مائة ألف مستفيد من مجموع سبع مائة ألف 100.000 / 700.000 نسمة من سكان الريف سنة 1977) [14].

رغم بقائها مشروع غير مكتمل كونها لم تعرف تطبيق المرحلة الثالثة المتعلقة بالسهوب و بتربية المواشي، إلا أنها استطاعت إعطاء **فرصة تاريخية** للآلاف من عمال الأرض البسطاء للمشاركة في تسيير جماعي لوسائل الإنتاج في إطار تعاونيات و إعادة نظر جذرية للعلاقات الاجتماعية المغلوطة تاريخيا التي تخص عالم الريف [15] .

1971 هي السنة التي طغت عليها ما يسمى "بمعركة البترول" و ما نتج عنها من توترات في العلاقات بين الجزائر و مصالح الشركات البترولية الأجنبية – الفرنسية أساسا – بعد أن أعلن الرئيس بومدين في 24 فبراير عن عزم الجزائر، المشاركة بنسبة 51% في كل الشركات الفرنسية، تأميم مصادر الغاز الطبيعي، تأميم أنابيب نقل المحروقات المتواجدة على التراب الوطني.

و قد أكسب هذا القرار طابع وطني، ثوري، تحرري باعتباره وقف الند للند أمام شركات احتكارية فرنسية على الخصوص .

لقد فرضت المحروقات نفسها، كمصدر أساسي لا يمكن الاستغناء عنها في عملية التصنيع، وقد تعزز هذا الاتجاه مع المخطط الرباعي الأول في السبعينات (70-73) .

إن ضرورة التصنيع من خلال إعطاء الأولوية للصناعة الثقيلة، كان محل شبه إجماع تام، رغم بعض المخاوف البارزة في مواثيق 62 و 64 (المتعلقة بإمكانية تحول بعض المزايا التقنية إلى مزايا سياسية و بتنظيم الإطارات حسب نموذج تقنوقراطي) و بمثابة قطيعة مع الهيمنة الاستعمارية .

كانت سياسة التصنيع في الجزائر تحاول تقديم حل/بديل شامل للتخلف الذي تعرفه البلاد، إلا أن نموذج التصنيع في الجزائر (الصناعات المصنعة) يختلف عن باقي النماذج الأخرى المعروفة في العالم الثالث، باعتباره لا يتوقف عند تصنيع المنتوجات المستوردة و لا حتى تصدير تلك التي تسوق في الخارج، بل كان يهدف على الخصوص تحقيق هدفان أساسيان على المدى الطويل :

.السماح برفع المستوى المعيشي للجماهير ؛

.ضمان الاستقلال الوطني .

لقد شكل التصنيع قلب الاستراتيجية الجزائرية للتنمية، باعتبارها تنتظم حوله أساسا، فهو بمثابة وسيلة تحرر اقتصادي . لن يكون كذلك إلا إذا كانت "الدولة (القطاع العام) تتحكم في زمام الأمور، وذلك لسد الطريق أمام البرجوازية الخاصة، التي تعتبر عاجزة على بناء البلاد و حمايتها من الأطماع الإمبريالية" (16).

لقد فرض التصنيع تنظيم القطاع الصناعي، وهيمنة نمط الإنتاج الدولتي عليه، فأصبح القطاع العمومي المهيمن، مهيكل على شكل وحدات إنتاجية - لكل فرع نشاط – تسمى المؤسسات الوطنية و تعتبر هته الأخيرة ملكية الدولة، باعتبارها صاحبة رأس المال.

إن التصنيع المتسارع للبلاد هو المؤشر البارز على التحولات الاجتماعية التي تشهدها الجزائر، ولقد استقطبت البرامج المنجزة نسبة جد عالية من الدخل الوطني على شكل استثمارات بلغت 40% (17) . أما المشاريع المنجزة بين سنة 71 و 77 فقد بلغت 420 مشروع (270 مصنع و150 مشروع قاعدي) وتم الشروع في 500 إنجاز جديد بين سنة 73 و77 (18).

سنة 1971 هي أيضا السنة التي عرفت ظهور ميثاق التسيير الاشتراكي للمؤسسات، وعرف معه مرسوم 16 نوفمبر 1971 ترتيبات جديدة منها : إنشاء هيئات جديدة داخل المؤسسة هما مجلس الإدارة و مجلس العمال .

يعطي التسيير الاشتراكي للمؤسسات الحق للعمال، عبر ممثليهم من المشاركة و الإطلاع، على ما يجري داخل المؤسسة مع التأكيد في المقابل على الدور الرائد للمدير و الوزارة الوصية في ما يخص كل القرارات المتعلقة بالتسيير .

و منه يمكننا القول أن التسيير الاشتراكي للمؤسسات بمثابة مشروع تساهمي يعمل على **تحويل العمال إلى منتجين مسيرين** بناءا على الحقوق الجديدة التي يتمتعون بها، فهم مطالبون – في المقابل- بالمحافظة على المؤسسات كملكيتهم الخاصة.

حاول السلطان جلب **مساندة عريضة جدا من الطبقة العمالية** التي زودت " بآليات قانونية و تنظيمية – تسمح لها بمراقبة الحسابات الرسمية، كشف كل العمليات المشبوهة و الحد من المحسوبية و التبذير.

لقد سمح التسيير الاشتراكي للمؤسسات، بالمساهمة النسبية للعمال في اتخاذ القرارات داخل المؤسسات الوطنية، واستطاعت هته الأخيرة بلورة المصالح الاقتصادية للدولة (بعث برامج طموحة كبناء المركبات الصناعية و المصانع...إلخ) و المطالب الاجتماعية للعمال (وضع مراكز صحية للعمال و ذويهم، مطاعم، وسائل النقل، تعاونيات استهلاكية...إلخ).

رغم كل ما يمكن أن يقال حول تجربة التسيير الاشتراكي للمؤسسات [19] لا يمكن أن ننكر أبدا حقيقة كونها لا يمكن أن ننكر أبدا حقيقة كونها من المكاسب الكبرى للعمال.

إلى جانب كل هته المكاسب الكبرى التي عرفتها الفئات الشغيلة في بداية السبعينات، نذكر منها تلك التي كان لها أكبر صدى و تأثير على الفئات البسيطة مثل الطب المجاني و ديمقراطية التعليم.

عرفت بداية السبعينات تطبيق سياسة الطب المجاني، الذي يقال عنها [20]: "أنها من جملة الإصلاحات الأكثر تعبيرا عن الإرادة التقدمية للسلطان"، ترمي إلى إرساء منظومة صحية عمومية تشمل - مجانا - مختلف الشرائح الاجتماعية، بحيث يمكن لأي جزائري العلاج في أي مستشفى و اقتناء أدوية مجانا، زيادة على مزايا الضمان الاجتماعي .

لم تترك ديناميكية الثورة الوطنية - مع بداية السبعينات - قطاعا من القطاعات إلا ومسته، بدء بالميدان الاقتصادي (تأميم المحروقات، التصنيع، الإصلاح الزراعي و عملية إشراك العمال في تسيير المؤسسات) ووصولا إلى الميدان الثقافي و التربوي، أين كان ينتظر من الثورة الثقافية : الاستفادة من التطور العلمي و التقني و إحياء الثقافة العربية الإسلامية.

هذا ما نستشفه من خطاب الرئيس الراحل هواري بومدين، بمناسبة صدور قانون إصلاح التعليم سنة 1971 : "كلفت لجنة إصلاح التعليم بإعداد برنامج يضمن لنا تعليم يرتكز على تراثنا الثقافي تعليم يستقي من منابع كبرى قيمنا الروحية، قادر على تزويدنا بإطارات كفئة مسلحة لمواجهة ما يقتضيه العصر و متطلبات التنمية، فنكون بذلك قد محونا آثار الماضي الاستعماري، أحيينا تراثنا الثقافي وبعث حضارتنا السابقة لنجعل منها محور بنائنا الجديد" [21].

لذا فإن التركيز على قطاع التربية و التكوين كأهم محاور الثورة الثقافية يشمل الأهداف التالية :

- القضاء على الأمية ؛
- ديمقراطية التعليم و جزأرته ؛
- جزأرة التعليم ؛
- التعريب ؛
- التكوين التقني ؛
- التكوين المهني ؛

و التي كانت بمثابة "ورشات" عمل جدية استمرت لمدة سنوات طويلة و بالرغم من الهوة الموجودة بين شعاراتها الكبرى و نتائجها المتواضعة يمكننا القول أن الثورة الثقافية – خاصة

محورها الأساسي المذكور أعلاه - استطاعت من **تحقيق فرص موضوعية لأبناء الفئات الشغيلة من عمال و فلاحين للالتحاق بالمدارس و الثانويات** تم الالتحاق في ما بعد بالجامعات و المعاهد التكنولوجية التي استطاع إصلاح التعليم العالي سنة 1971 من بعثها إلى الوجود و إرساء قواعد **منظومة تكوين غير نخبوية** و متفتحة على التكنولوجيا العصرية .

مع انتهاء النصف الأول للسبعينات ينتهي، عهد الإصلاحات البنيوية الكبرى : التأميمات، إرساء قطاع دولة قوي، إصلاح زراعي، إصلاح التعليم و المنظومة الصحية، إرساء تسيير جديد للمؤسسات ...إلخ و هاهي الفترة الثانية: (76 -77) من المحطة الأخيرة لديناميكية جوان 1965، تتزامن مع قلب المخطط الرباعي الثاني (74 -77) الذي كان أمامه ورشات أخرى لا تقل أهمية من الأولى مثل استكمال الطور الثالث من الثورة الزراعية، و التحضير لإصلاح منظومة لتحديد أسعار المواد الاستهلاكية المدعمة من طرف الدولة قصد الحفاظ على القدرة الشرائية، للفئات الشغيلة زيادة على كل الإصلاحات الأخرى التي كانت في طور التحضير كالقانون العام للعامل، التجارة الخارجية، الرياضة و إصلاح المدرسة الابتدائية . إلا أنه يجمع الباحثون [22] . **إن الشروح الأولى للإجماع السائد** نتيجة كل المنجزات التي حققت على جميع الأصعدة بدأت في الظهور، ابتداء من سنوات 74 – 75 [23] **رغم توسيع النظام من قاعدته الاجتماعية .**

و يصور لنا أحد الباحثين تلك الفترة قائلا : "كل المجتمع تتخلله موجات متتالية من الاحتجاجات و في كل الاتجاهات، كل الطبقات في صراع ضد بعضها البعض دون استراتيجية واضحة"[24].

لقد بلغت ديناميكية التغيير ذروتها، بمناقشة ثم المصادقة على نص الميثاق الوطني سنوات 75 و 76، ذلك النص الذي كان يرمي من جهة إلى توضيح و ترسيخ التوجهات السياسية و الإيديولوجية في كل مجالات الحياة الاجتماعية ووضع حد نهائي للاضطراب السائد آنذاك من جهة أخرى .

تم أيضا إقرار دستور جديد مستلهم من الميثاق الوطني في 19 نوفمبر 1976 ثم انتخاب الرئيس – هواري بومدين - في 10 ديسمبر 1976 .

أما أعضاء/منتخبي المجالس الشعبي الوطني فقد تم تعينهم في بداية سنة 77 وتهدف كل هذه الإجراءات إلى تأمين مكتسبات شرعية شعبية لحكومة بقيت في السلطة أكثر من عشرة سنوات، دون مصادقة شعبية مباشرة و يبدو كما لو أن عملية الاستجابة لاحتياجات الفلاحين و السعي إلى قدر أكبر من الشرعية **قد عرفت تسارعا أكثر حين أصبحت المعارضة من القوى الاجتماعية الساعية إلى نظام الاقتصاد الحر أكثر وضوحا .**

هناك من يرى أن إضفاء الشرعية على المؤسسات السياسية قد أصبح ضروريا للغاية نظرا لأن استراتيجية التنمية الاقتصادية كانت تظهر علامات ضعف بنيوية [25] :

.العجز لاستعمال فائض قوة العمل ؛

.تبعية تكنولوجية و المزيد من التدهور في الزراعة ؛

.الاعتماد المتزايد على صادرات النفط الخام و الغاز لدفع نفقات المشاريع و الديون المختلفة.

و تسببت علامات الضعف تلك في اختلال التوازنات الاقتصادية و الاجتماعية زادت حدتها، أثناء المخطط الرباعي (74 -77) تترجمت بتوترات اجتماعية حادة، تسببت في اضطرابات عمالية جديدة منذ مطلع سنة 1975 .

اغتنمت بعض القوى (البرجوازية المهددة) التي لم تعد تطيق القيود المفروضة على نموها، هذا الظرف الصعب للإعراب عن استيائها من الأوضاع عبر النداء الذي و جهته بعض الشخصيات الوطنية المعروفة سنة 1976 .

1977 هي السنة التي تعتبرها كوكبة من الباحثين [26]، نقطة تحول حقيقية بالنسبة لرد فعل الطبقة الشغيلة التي أصبحت بدورها تعبر عن تذمرها بشتى الوسائل، على رأسها الاضطرابات التي عرفت أوجها (بالنسبة للقطاع العام) و المستجد فيها، أخذها طابع وطني شامل الأمر الذي أذهل أعلى قمة الهرم السياسي [27] في الوقت الذي كان يبدو، أن الميثاق الوطني جاء يؤسس نهائيا لتجربة "اشتراكية" [28] عمرت عشرة سنوات معتمدة على **كتلة اجتماعية متضمنة تحالف موضوعي للبرجوازية الصغيرة و برجوازية خاصة مع بيروقراطية الحزب و التقنوقراط المسيرين، الطبقة العاملة و الفلاحين** .

ب- خطاب الأصالة و بزوغ ملامح مرحلة جديدية (71 – 82)

ب-1. الأطر الإجتماعية –الإقتصادية التي أنتج فيها خطاب الأصالة :

1978 هي سنة وفاة الرئيس هواري بومدين، وكان يمكن أن لا يكتسي هذا التاريخ أهمية قسوى، لو لم يكن الرجل قد ألقى بثقله لمدة سنوات طويلة على حركة التنمية التي عرفها المجتمع الجزائري، إلى درجة ارتباط اسمه بأهم "الورشات" الكبرى التي سبق و أن تعرضنا لها بشيء من التفصيل في المرحلة الأولى 71 – 77 .

كيف لا وهو يعتبر مفتاح النسق المؤسساتي، محور/مركز التوازن بين مختلف القوى الاجتماعية المتصارعة و المتحكم في سيرورة اتخاذ القرار، الأمر الذي دفع بعض الباحثين [29] إلى وصف النظام السياسي الجزائري بالسلطانية .

و قال أحد الأساتذة في هذا الصدد [30] : " إذا كان مثل هؤلاء الرجال يحتلون الساحة السياسية بهذا الشكل، فإن ذلك دليل على أن الجماهير لم تحتلها بعد ".

رغم هذا كان يسود إحساس عميق، لدى الفئات الشغيلة خاصة أن الزعيم توفي ورحل في وقت أو ظرف كانت فيه الثورة الوطنية، أمام منعرج تاريخي هام و خطير بالنسبة لباقي منجزاتها و بالنسبة لحصيلة " الصراع الدائر بين مختلف القوى الاجتماعية المتواجدة على الساحة .

لم يكن ذلك الإحساس و تلك المخاوف مجرد "تكهنات" عابرة بالرغم من بقاء النظام الجديد، دون مخطط تنموي طوال سنتين 78 و 79 و تميز بحالة من التردد جعلت من الصعب تحديد ملامحه الأساسية .

لقد بدأت الملامح الأولى للنظام الجديد في الظهور، مع مؤتمر حزب جبهة التحرير الوطني سنة 1980، الذي وجه نقدا منظما و لاذعا للفترة السابقة و تم فيه تبني مخطط خماسي (80 – 84) تمثلت نواته الأساسية في تغيير أسس و أشكال التنمية السابقة دون المساس بالخيارات الكبرى للثورة الجزائرية (الحفاظ على مكاسب و تطلعات العمال، السير على خطى النهج الاشتراكي).

لقد أصرت القيادة الجديدة على ضرورة القيام بحوصلة تقييمية لكل الإنجازات الاقتصادية، التي تم تحقيقها في الفترة السابقة، وكان الهدف – الظاهري – منها إعادة تحديد بعض الخيارات، اعتمادا على انتقاء النقائص و الحدود التي تميزت بها السياسة المتبعة سابقا .

إلا أنه يجمع الكثير من الباحثين، أن الأمر يتعلق في حقيقة الأمر بعزم القيادة الجديدة: التخلي عن التنمية الاقتصادية و الاجتماعية المتبعة آنذاك، وهذا منذ دورة ديسمبر 1979 للجنة المركزية لحزب جبهة التحرير الوطني.

و هاهو الرئيس الشاذلي بن جديد يعبر بوضوح عن هذا التحول/التخلي قائلا [31]: "لقد استثمرنا كثيرا، يجب الآن أن ننتج أكثر و نسير أحسن، لقد أعطينا الأولوية لبناء القاعدة الاقتصادية للبلاد، يجب الآن الاعتناء اكثر بظروف حياة المواطنين".

إن أول القطاعات التي مسها التغيير هو قطاع الصناعة فالتصنيع الذي كان يعتبر قاطرة و مفخرة التنمية أصبح – مع مطلع الثمانينات و القيادة السياسية الجديدة – محل انتقاد لاذع من طرف العام و الخاص .

و قدمه الخطاب الرسمي لأول مرة كدهليز أو جب للعملة الصعبة، مع التركيز على كونه لم يحدث النتائج المنتظرة منه، بل أكثر من ذلك و لد تبعية مالية و تقنية أثقلت كاهل الدولة .

لهذا تم كبح وتيرة نمو قطاع الصناعة، بتحويل الاستثمارات الموجهة له إلى قطاعات أخرى، مثل المشاريع القديمة التي عرفت تأخرا في الإنجاز خلال الفترة الماضية [32].

لم تتوقف "حملة" انتقاد التصنيع عند حدودها المذكورة أعلاه و إنما تعدته إلى الأسس التي جعلت منه حقيقة و المتمثلة في المؤسسات الوطنية، التي أصبحت بدورها محل إعادة نظر حيث يعاب عليها أحجامها الضخمة التي تصعب من مهمة تسييرها، "فكان لا بد" من إعادة هيكلتها أي إعادة تقسيمها إلى وحدات أصغر حجما لتسهيل عملية التسيير و المراقبة .

و النتيجة المنطقية لكل هذا هي **إبعاد و تقهقر اجتماعي وسياسي لفريق التقنوقراطيين** الذي أصبح قوة سياسية و اقتصادية هامة بعد أن حمل مسؤولية النتائج الهزيلة و الضعيفة المتحصل عليها، كيف لا وهو الفريق الذي كان على عاتقه إدارة مختلف المشاريع الضخمة بما فيها تسيير كبرى الشركات الوطنية أما القطاع الاستراتيجي الآخر الذي لم يكن في معزل عن ديناميكية التاريخ الجديدة، هو القطاع الفلاحي حيث يعاب على الثورة الزراعية –أيضا– نتائجها الهزيلة و الضعيفة .

من أجل هذا أولى هذا القطاع اهتماما متزايدا، تترجم في القروض المالية المعتبرة الموجهة له و في نمط تنظيمي جديد يحل محل تعاونيات الإنتاج القديمة التي تم الاستغناء عنها شيئا فشيئا ثم جاء الأهم من كل هذا هو توزيع/إرجاع الأراضي التابعة لتلك التعاونيات لعائلات و منتجين خواص .

من الناحية التنظيمية عرفت مشاركة العمال في التسيير -بفضل التسيير الاشتراكي للمؤسسات– تقهقر و مشاكل كبيرة بعد أن خلقت في العشرية الأخيرة ديناميكية جديدة أكسبت النقابة قوة يحسب لها ألف حساب .

و هاهي الأمور تتغير منذ صدور المادة 120 – بعد تحوير القانون العضوي لحزب جبهة التحرير الوطني – التي تنص على أن الحزب يلعب دور الملهم، الموجه و المراقب للمنظمات الجماهيرية (الاتحاد العام للعمال الجزائريين، الشبيبة الجزائرية و الاتحاد النسائي) .

و عليه تم طرد/تطهير هته الأخيرة من كل المناضلين السياسيين و النقابيين النشطين الذين حاولوا الاحتفاظ بنوع من الاستقلالية عن المركز، ولقد علق أحد الباحثين على هذا القرار قائلا: "ما ربحه الحزب كولاء بيروقراطي خسره هيمنة سياسية و بتحطيم الطموحات السياسية لإطارات تلك المنظمات تم القضاء نهائيا على هته الأخيرة" [33] .

هذا ما حدث فعلا مع النقابة حيث خسر الاتحاد العام للعمال الجزائريين ثقة العمال و ضعف اهتمامهم بالتسيير الاشتراكي للمؤسسات .

و مثلما كانت عليه سنوات 67 -68 فإن سنوات 80 –82 عرفت إضرابات عمالية (عبر كامل التراب الوطني و قد بلغت ذروتها سنة 1980) و طلابية (إضراب الطلبة الجامعيين المعربين احتجاجا على انعدام فرص الشغل) زيادة على الاضطرابات التي شهدتها كل من تيزي وزو في ربيع 1980 (التي جاءت تذكر القيادة الجديدة بمدى تذمر الجماهير من الأوضاع السائدة) و الجزائر العاصمة سنة 1982 (صدامات الأحياء الجامعية و التجمع الجماهيري في الجامعة المركزية الذي نظمه التيار الإسلاماوي) .

مع مطلع الثمانينات أصبح الإسلام رهان سياسي، خاضع لاستراتيجيات السيطرة، من طرف مختلف القوى الاجتماعية المتصارعة في ظرف تميز **بتخلي النظام الجديد عن مسؤولياته، تجاه الاستثمارات المنتجة و التسيير الاقتصادي لصالح القطاع الخاص**، في وضع عرف تأزم المشاكل اليومية (المسكن، الشغل، المواصلات...إلخ) التي كادت تمس المجتمع بأكمله .

بمرور الوقت اتضحت ملامح النظام الجديد، بتفاصيله الكبرى و قد يظهر البعض منها جليا عند القيام بقراءة مقارنة لبعض مضامين ميثاق سنة 1976 وميثاق 1986 الذي أجريت عليه بعض"التعديلات" .

عوض الثورات الثلاثة : الثورة الصناعية، الثورة الزراعية، الثورة الثقافية، نجد في ميثاق 1986 صياغة أخرى هي : تنمية صناعية، تنمية زراعية، تنمية ثقافية".

بينما يتحدث ميثاق 1976 على ضرورة مساهمة الملكية الخاصة في تحقيق الرفاهية الاقتصادية، تحت شروط معينة مع الحد من تطورها بتدابير خاصة، نجد مشروع المخطط الخماسي (80 – 84) [34] يعتبر أن اهتمامات السياسة الاقتصادية تمثلت دوما في العزم على استعمال القدرات الإنتاجية المتوفرة أو إمكانيات القطاع الخاص، قصد المساهمة في تحقيق الرفاهية الاقتصادية .

نجد أيضا ميثاق 76 يتحدث عن الملكية الخاصة المستغلة و الغير مستغلة و يضع حدا فاصلا، بتعريف كلاهما تعريفا واضحا نجد ميثاق 86 يتغاضى عن ذلك الخط الفاصل بينهما ليبتكر تقسيما جديدا هو : القطاع الخاص الغير مستغل و القطاع الخاص الطفيلي، أي أن القطاع الخاص أصبح حقيقة لا مفر منها ويمكن أن يساهم في عملية تجنيد الادخار الوطني بعد أن كان

في السنين الماضية مكبل ومحل شك وينظر إليه كخطر يهدد الاشتراكية و التنمية الاقتصادية المستقلة للبلاد ككل .

أما فيما يخص الثورة الزراعية، فإنه بغض النظر عن تجنب ذكرها في مخططي التنمية الخماسيين (80 - 84) (85 - 89) [35] ظهرت للواجهة عبارة الأمن الغذائي، التي توحي بأن الأمر يتجاوز بكثير إمكانيات قطاع الدولة وحده، تلتها عملية إرجاع الأراضي الزراعية إلى ملاكها القدامى تحت غطاء ما سمي بإعادة الهيكلة و إعادة التجميع [36] (بدأت عملية خوصصة الأراضي الزراعية منذ 1983) .

تم أيضا إدخال تعديلات على التسيير الاشتراكي للمؤسسات من خلال تعزيز سلطة المسيرين، تحت غطاء احترام العقلانية الاقتصادية في التسيير والعودة إلى تصور تقني لنظام الأسعار و هو بمثابة انتقاص من الدور السياسي للطبقة العاملة .

مجمل القول أنه بعد وفاة الرئيس هواري بومدين عرفت الجزائر توجها جديدا، بدأ بتوقيف برامج التنمية الطموحة التي قادها هذا الأخير و تم تبني استراتيجية جديدة تمحورت أساسا حول : إبطاء سرعة التصنيع .

.توجيه مداخيل الريع النفطي نحو قطاع الخدمات و الاستهلاك الداخلي .

.ولوج القطاع الخاص داخل الاقتصاد .

و لم يصبح ذلك ممكنا إلا بعد محاصرة تقنوقراطي النظام السابق و الإطارات النقابية المرتبطة بالتسيير الاشتراكي للمؤسسات كما أوضحناه بصفة دقيقة .

ب-2. أوجه التفاعل المختلفة لكبرى المواضيع الفرعية للأصالة مع كل فترة على حدا:

ترى كيف تفاعلات/تعاملت الأصالة في الفترة الممتدة بين 1971 و 1977 و التي سبق أن قلنا عنها، بأنها الفترة الصاعدة للثورة الوطنية الحافلة بالخيارات الأيديولوجية و السياسية، ثم بكبرى التحولات الاقتصادية و الاجتماعية التي أحدثتها ديناميكية الثورة الوطنية بثلاثيتها الشهيرة (ثورة صناعية، ثورة زراعية، ثورة ثقافية). كيف تفاعلت مع كل هذا، و هي التي ظهرت للوجود خصيصا من أجل المساهمة في دعمها و في إحداث – على طريقتها الخاصة - أقصى حد من الإجماع، حول الخيارات الأساسية للبلاد في ظرف كانت فيه الجزائر في أمس الحاجة إلى إجماع وطني ؟

للرد على هذا السؤال سوف نضطر للبحث عن الكيفية التي اعتمدتها الأصالة - بالأحرى خطابها كجزء من الخطاب العام للمؤسسة الدينية الرسمية – في إيجاد منطق لتسلسل أهم الأحداث المذكورة أعلاه.

لذا فإننا إجرائيا سنعود إلى نتائج المبحث الأول لإبراز المواضيع التي تستدعي الاهتمام و التحليل، أي تلك التي وجدنا بينها و بين كل فترة زمنية ارتباط قوي، والتي اعتبرناها نواة الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه المؤسسة الدينية الرسمية عبر الأصالة .

و منه يمكننا القول أن خطاب الأصالة يهتم بشكل ملفت للانتباه إلى كل ما يتعلق بالإسلام شريعة و فكرا، و لا نقصد بذلك كل الحقائق الثابتة التي لا تتبدل و لا تتغير، أي تلك العقائد التي تعلو على كل تساؤل نقدي للعقل و المجسدة في القرآن (كلام ا ، الوحي أو التنزيل) و السنة (التراث النبوي من أقوال و أفعال). و إنما نقصد الفهم، التفسير و التأويل الذي تتعرض له نفس تلك الحقائق و النصوص الثابتة المقدسة (و هو الإنساني و النسبي القابل للنقد).

هذا ما دفعنا إلى تصنيف المستوى الأول تصنيفا مستقلا بذاته : و الاهتمام/ الوقوف عند المستوى الثاني أمام تصورات و فهم لما هو شريعة و فكر لدى فئة من الفئات الاجتماعية والتي كانت مجلة الأصالة منبرا لها.

نكون بذلك قد أخذنا بنصيحة الأستاذ محمد أركون [37] قصد تجنب -قدر الإمكان- التلاعبات الإيديولوجية التي يحدها الخلط بين الطابع العقائدي المعياري الذي يخضع له أو يتبناه المسلمون مهما تنوعت مدارسهم/مذاهبهم و التعابير المختلفة لتلك العقائد و المعايير من طرف مختلف الأوساط الاجتماعية الثقافية .

و يدخل تحت هذا البند أو العنوان الكبير: الإسلام شريعة و فكرا كل المقالات/الاجتهادات التي ترمي إلى إبراز **عالمية الرسالة المحمدية** أو رسالة الإسلام، و انفتاحه على كل الثقافات والحضارات، دون تقوقعه في مجال جغرافي معين و لا اقتصاره على فترة زمنية محددة والتركيز أيضا على فترة زمنية محددة و التركيز أيضا على **النزعة الإنسانية** للدين الإسلامي وبحكم التكليف السماوي، يهتم بمعالجة القضايا الإنسانية الكبرى و المشتركة مثل، الحرية، السعادة العدالة، مصير الإنسان...الخ، الأمر الذي استلزم من التفكير الإسلامي الإلمام بمختلف جوانب الفكر الإنساني.

تدخل تحت هذا العنوان الكبير أيضا تلك الاجتهادات التي نستشف من محتوياتها التأكيد الصريح و الواضح، على خصوصية الفكر الإسلامي، أصالته، وسمو رسالته المستوحاة من ينابيع الكتاب والسنة، زيادة على اعتباره نظام شامل و كامل يمس كل مناحي الحياة و بالتالي فهو

قادر على الاستقلال بذاته و إيجاد حلوله داخل منظومته الخاصة دون اللجوء إلى أي نوع من المنظومات الفكرية "الأرضية" فهو سماوي إلهي لا من صنع البشر، حسب هذه الاجتهادات دائما.
و عليه فإن طبيعة المقالات التي تتناول كل ماله علاقة بالإسلام شريعة و فكرا يمكن تصنيفها أساسا، ضمن هاذين التيارين أو الاتجاهين الذين تلازما عموما، مع الفترتين الزمنيتين (71-77) و (78-81)

ب-2-1. **الفترة الأولى (71-77)** : نجد جل المحاولات - انطلاقا من المرتكزات المذكورة أعلاه -تصب في اتجاه بلورة نظرة عصرية للفكر الإسلامي تسمح ببلورة فكرة أساسية - سوف تضيء لنا الكثير من الأشياء في ما بعد - و مفادها أنه: لا ضير من لجوء الفكر الإسلامي للأخذ و الاستفادة من الفكر الإنساني، باعتباره جزء منه و خاصة عندما يتعلق الأمر بقضايا مصيرية تستدعي التجديد و الاجتهاد، للأفلاح في عملية التركيب بين القديم و الجديد أو بين الإسلام و حلول العالم المعاصرة، أو بين التوافق المنشود بين الأصالة و المعاصرة .
ليس من الصدفة إذا أن تكون قضايا الأصالة و المعاصرة بالذات هي الغالبة، أو دائمة الحضور في ثنايا مجلة الأصالة، خاصة في الفترة الممتدة بين (1971 -1977) كما يبينه الجدول رقم واحد في المبحث الأول.

و لم تكن قضايا الإسلام شريعة و فكرا المهيمنة إلا في الفترة (78 -81) أو بالنسبة للفترة الزمنية (1971 -1981) ككل و عليه يمكننا القول أن "هيمنة" المواضيع التي تخص الأصالة و المعاصرة في هذا الظرف الزمني بالذات (71 -77) يخبئ في ثناياه الكيفية التي تم بها تمرير و تبرير بعض الخيارات الكبرى للسلطان في المرحلة الصاعدة للثورة كما سبق لنا تسميتها .
تطرح قضية الأصالة و المعاصرة في الكثير من الأحيان، كي لا نقول أغلبها على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في جميع مناحي الحياة وبين تراثنا، المتمثل في النموذج العربي الإسلامي الذي يعتبر نموذجا أصيلا .
و يبدو أن الأصالة (المجلة) استقرت عند **الموقف التوفيقي** الداعي إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معا للانتهاء بحاصلة تجمع في طياتها الأصالة و المعاصرة معا .

يقول مؤسس الأصالة في هذا الصدد (وهو أشهر دعاة الآنية والأصالة كما يسميها) مايلي: [38]
"...ليس فقط نستطيع بل يجب علينا أن نستفيد من أحدث تجارب الإنسانية في المجالات المختلفة للحياة البشرية، في المجال العلمي، والاجتماعي وفي المجالات الاقتصادية والثقافية المختلفة من صناعة وزراعة وفن وتربية و تعليم، لكن بشرط ألا نأخذ منها إلا ما يلائم ذاتيتنا إلا ما ينسجم مع العناصر المكونة لشخصيتنا وإنيتنا وأصالتنا" وغير بعيد من هذا المقطع يضيف صراحة "نأخذ منها ما يوافقنا و نترك الآخر" [39].

طبقا لتلك "التعاليم" الصريحة تم تبنى الاشتراكية، كتجسيدا فعليا لإحدى كبرى رسائل و غايات الإسلام على وجه الأرض و هي : تحقيق العدالة الاجتماعية.

و من أجل أن تصبح الجرعة "قابلة للابتلاع"، استقرت الأمور على أنها **اشتراكية خاصة بالجزائر** و تستقي جذورها من داخل منظومة الإسلام .

و حتى تصبح كذلك، يجب أن تكون **منقوصة من جانبها العقائدي المادي** [40] أي يتم الأخذ بالنتائج و الخيرات و الابتعاد عن المبادئ و المنطلقات، لهذا يقول مؤسس الأصالة : "لكن نحن نقول بأن هذه الاشتراكية جانب تنظيمي شكل تنظيمي فقط ومعناه ولفظه نأخذهما كذلك أيضا من الإسلام" [41] .

عندها أصبح من السهل التوجه نحو التراث الإسلامي قصد تبرير كل ما يمكن تبريره من أجل جر الجماهير وإقناعها بفعالية الاشتراكية كنظاما اقتصاديا واجتماعيا يراعي القيم الروحية و الخلقية للإسلام و ينسجم مع مبادئه الأساسية مع قدرته على التنمية الوطنية و بناء البلاد.

ردا على المتقززين والمشككين، هاهو مؤسس الأصالة يبين أن الإسلام بذاته نظام اشتراكي فيقول [42]:

"لماذا نفر من هذه الكلمة ؟ والكلمة بنفسها موجودة عندنا في الأصل : الناس شركاء في ثلاث، الماء، الكلاء، النار و من شركاء اشتقت الكلمة في هذا المعنى : اشتراكي و اشتراكية".

إنه انطلاقا من نفس المبدأ -تحقيق العدالة الاجتماعية و المساواة- و اعتمادا على نفس منطلقات **الانتقائية المذكورة** أعلاه تم "بناء" موقف الإسلام من الملكية التي تمثل أهم فصول الثورة الزراعية، وقد جندت منذ 1968 - بعض الزوايا و الأخوانيات [43] للوقوف أمام تقدمها مستعملة الإسلام هي الأخرى لدحض منطلقاتها و أسسها العقائدية.

لهذا نجد خطاب الأصالة - خاصة بعد الشروع في تطبيق الشق الثاني من الثورة الزراعية سنة 1973 و المتعلق بالملكية الخاصة - يبحث عن تبني خط يقر فيه من جهة أن الإسلام يعترف بالملكية الخاصة و يبرر تدابير الثورة الزراعية بخصوص الملكية الكبيرة و التي تنزعها هته

الأخيرة من أصحابها ـ أو يحدها بقدر معلوم من جهة أخرى، و في كلاهما تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة و مصلحة الأمة على مصلحة الفرد .

يقول السيد مولود قاسم نايت بلقاسم [44] "فمن بين الوسائل لتحقيق العدالة الاجتماعية هي ملكية الأمة، و ذلك بنزع الملكية الكبيرة عموما في حالة و جودها، لتعود للدولة، إذا اقتضت مصلحة الأمة انتزاعها و منع نشوئها ابتداء، إذا كان في ذلك احتكار لها و مضارة للضعفاء و هو ما يحدث عموما".

و يستدل خطاب الأصالة قصد تعزيز هذا الموقف بالعديد من مواقف الرسول (صلى ا عليه وسلم) و أصحابه نذكر منها على سبيل المثال حادثتان، الأولى هي اقتطاع الرسول (صلى ا عليه و سلم) مساحة من الأرض في المدينة كانت ملكية خاصة لترعى فيها خيول المسلمين و بالتالي جعلها ملكا للأمة جمعاء و خاصة لفقرائها [45].

أما الثانية فهي منع عمر بن الخطاب من وجود ملكية خاصة للأراضي – بعد كل نصر أو فتح – خشية أن يتصرف المحاربون تصرفات الإقطاعيين على أساس أن تلك الأراضي ملكا خاصا بهم .

إلى هنا يمكننا القول أن خطاب الأصالة قدم بعض خيارات السلطان (الاشتراكية، الثورة الزراعية) على أنها من الإسلام و في خدمته،حتى و إن كان من خلال لوي عنق بعض الحقائق كأن يقدم نفسه يملك أن يرفض، هذا أو ذاك من خيارات السلطان، ومن خلال انتقاء/إقصاء ما قد يتعارض مع آنيتنا، أصالتنا كما تذهب إليه جل مقالات الأصالة .

أما الاستثناء الذي يؤكد القاعدة، فهي الكيفية التي يقدم بها خطاب الأصالة مبررات الثورة الصناعية عموما و التصنيع في الجزائر خصوصا .

لا نجد أي اعتراض– مبدئيا- على هذا المشروع الضخم، بل أكثر من ذلك يتم قلب الإشكالية رأسا على عقب، **فيصبح التصنيع هو الذي يجر "الإسلام" إلى الأمام،** بعد أن كان هذا الأخير هو الذي يجر مثلا الاشتراكية و الثورة الزراعية (في تصور الأصالة طبعا) و نستشف ذلك من أبسط تفاصيل خطاب الأصالة كأن يقال: "دخل الإسلام في عهد التصنيع بخطى ثابتة و من بابه الواسع" [46].

و يعتبر مؤسس الأصالة التصنيع ذو أهمية تاريخية في نهضة الإسلام [47] زيادة على كونه :

.إعلان شأن الأمة الإسلامية و الدفاع عن كيانها.

.واجب ديني .

.تحصين هذه الأمة و تقوية جانبها .

.تحقيق استقلال الأمة .

.بلوغ مستوى من العصرنة .

إن الملفت للانتباه و الجدير بالذكر، هو تلاقي كل من خطاب الأصالة و الخطاب السياسي الرسمي في نقطتان أو عنصران:

العنصر الأول هو : محاولة اختصار التاريخ .

العنصر الثاني هو: الحلم بالبحبوحة المادية ووفرة الشغل .

بالنسبة للعنصر الأول : نجد خطاب الأصالة مهتم جدا بضرورة اللحاق بركب الأمم المتقدمة/المصنعة (الانبهار باليابان مثلا) .

كذلك و مثله بالنسبة للخطاب الرسمي، الذي يرى ضرورة اختصار التاريخ و الوصول بسرعة إلى التقدم progrès انطلاقا من فكرة DeBernis و التي مفادها أنه لا يمكن للبلدان السائرة في طريق النمو، اللحاق بالبلدان التي بدأت تصنيعها منذ أكثر من قرن إلا إذا قررت حرق بعض الأشواط و اعتماد السيرورات الإنتاجية العصرية [(48)].

نفس الفكرة نجدها عند المرحوم محمد الصديق بن يحي [(49)] : "ماذا يعني أن نكون اشتراكيين أنها **وسيلة تقنية لاستدراك التأخر الاقتصادي** و هي أيضا ترقية لفكرة معينة للإنسان و العلاقات الاجتماعية" .

بالنسبة للعنصر الثاني: يرى الميثاق الوطني [(50)] مثلا أن التصنيع يسمح :

.بارتفاع المستوى المعيشي .

.القضاء على البطالة .

.خلق شروط النمو و تراكم راس المال .

.المساهمة في إعادة توزيع الدخل الوطني لصالح جميع المحرومين.

أما فيما يخص خطاب الأصالة، فإن الحلم بالبحبوحة مستتر وراء **اليقين** بأن التصنيع سوف تكون له انعكاسات في المجالات الاجتماعية و الخلقية و العائلية .و يبقى نفس الخطاب على الأصالة "كحارس أمين للمعبد" في **مواقف متأرجحة** بين إغداق الخيرات على العباد و التخوف من أمراض المجتمعات الصناعية، أي **التأرجح** بين "التصنيع والتشنيع" [(51)] كما يقول السيد مولود قاسم نايت بلقاسم.

يبدو أن الخطابان يلتحمان في نقطة ما، تلك التي تصور ملامح المجتمع الذي يجب أن يكون و تتوزع فيه المهام كالتالي :

يوفر التصنيع القوة المادية الاقتصادية و يجسد الإسلام الروح و الأصالة، دون أن يكون تعارض بينهما، بل نجاح التصنيع هو تعزيز لمكانة الإسلام والدليل القاطع على أنه لا تعارض بينهما.

لقد سبق و أشرنا -اعتمادا على نتائج الجدول الأول للمبحث الأول- أن "هيمنة" المقالات التي صنفناها تحت عنوان: الإسلام شريعة و فكر تنقسم، إلى مجموعتين كبيرتين متلازمتين مع الفترتين الزمنيتين: (71-77) و (78-81) تعرضنا إلى القسم الأول من تلك المقالات و التي تمثل بدورها خطاب الأصالة في الفترة الأولى (71-77) و التي غلبت عليها إشكالية الأصالة و المعاصرة كما رأيناه .

سوف نتعرض الآن إلى القسم الثاني من تلك المقالات و التي تمثل بدورها خطاب الأصالة في الفترة 78-81 شكل فيها موضوع الإسلام شريعة و فكر القسط الأوفر بنسبة 75% من مجموع المواضيع الثقافية كما أوضحنا ذلك في المبحث الأول .

ب-2-2. <u>الفترة الثانية (78-81) :</u>

ترى كيف تعامل خطاب الأصالة مع الفترة الجديدة، بعد وفاة الرئيس هواري بومدين؟ الفترة التي عرفت أولى "ملامح النظام الجديد" و بذور التغيير الأكيدة بالرغم من هبوب رياح التنقيح، التصحيح، الإصلاح بعد فترة من التردد.

أصبح خطاب الأصالة يسلط الأضواء بشكل مكثف على شتى المواضيع، التي تركز على خصوصية الفكر الإسلامي **<u>كمنظومة مغلقة</u>** و قائمة بذاتها، بعد أن كانت في الفترة الأولى تركز على عالميته و نزعته الإنسانية .

و هاهي في البداية بعض عناوين المقالات التي تعكس التوجه الجديد بالمقارنة مع نظيراته في الفترة الأولى .

<u>الفترة الأولى</u>: 71- 77	**<u>الفترة الثانية</u>: 78-81**
-دور الإسلام في تاريخ الإنسانية	-التفكير الإسلامي و التيارات المعاصرة
-الحضارة الإسلامية و النزعة الإنسانية	-نحو منهج إسلامي أفضل
-التنوع في الفكر الإسلامي	-الخصائص الحضارية في الإسلام
-المسلمون بين الأصالة و التفتح	-هل يصبح العالم الإسلامي كتلة ثالثة ؟
-يقظة العالم الإسلامي	-الإسلام و المذاهب الاجتماعية الأخرى

إن التدقيق في هذا القسم الجديد من المقالات يفرض استنتاج إن خطاب الأصالة يعمل تدريجيا و بطريقة ملتوية على التملص من تبرير أو حتى مساندة الخيارات الكبرى التي سبق له وأن شكل إطارها المرجعي ويتم هذا التملص والانسحاب تحت غطاء الاستمرارية و الوفاء للمبادئ و خاصة تحت ما يسمى بالعودة إلى الأصول أو المنابع الإسلامية الأصيلة .

و أحسن صورة على هذا الموقف المزدوج، ما كتبه السيد عبد الرحمن شيبان [52]: "فالإسلام شريعة لا إفراط فيها و لا تفريط و المسلمون أمة وسط، تزن كل شيء بالموازين القسط و تأخذ بالصالح المفيد و تنبذ الشر و الفساد، دون أن يؤثر فيها مصدر ما تأخذ و ما تذر، شرقيا كان أم غربيا" لكن يضيف غير بعيد: "عليهم (المسلمون) أن يساهموا في استنباط نظام اقتصادي جديد يسوده العدل و يخلص العالم من شرور الاحتكار و الاستغلال" [53].

أصبح الخيار الاشتراكي مثلا مسكون عنه تماما منذ مطلع الثمانينات و المتزامنة مع التدابير و القرارات الجديدة المتمخضة عن مؤتمر حزب جبهة التحرير الوطني .

أصبح خطاب الأصالة في هذا الظرف بالذات يركز على الجزم بفشل كل البدائل و الحلول الأخرى إلا تلك التي تنبع من أصولنا، وهو المدخل أو الصيغة التي سمحت بالتعبير "جهارا" على القطيعة مع الخيارات الكبرى وهذه بعض الأمثلة : "بإمكان الإسلام وحده إيجاد حلول لمشاكل التخلف دون الإستعانة لا بالاشتراكية ولا بالرأسمالية، فقد سبقها الإسلام إلى الكثير من الحلول" [54].

"إن الإسلام منهج رباني لا يساوي بمذهب من مذاهب البشر، أو بدين جاء إلى أجل وإنما هو دين ا الخالد . تنطوي مبادئه على كل ما يحتاج إليه الإنسان في دنياه" [55].

لم يعد خطاب الأصالة -في الفترة الثانية- يهتم بنفس الشدة "و الحماس" بمختلف الاجتهادات المرتبطة بالملكية في الفكر الإسلامي، بل نجد طرح جديد يتميز بالبرودة والازدواجية في نفس الوقت "أما تحديد الملكية فللحكام أن يحددوها إذا أرادوا حاجة ماسة إليها كما فعل عمر و لهم ألا يحددوها إذا لم تدع الحاجة إليها كما فعل غير عمر، فهل يقتنع الشباب بهذا و يكتفي به عن الدعوة إلى الشيوعية أو الرأسمالية" [56].

لم يعد خطاب الأصالة في الفترة الثانية يهتم بالثورة الزراعية ومدى تجسيد أهم تدابيرها لمبدأ العدالة الاجتماعية في الإسلام، بل تركز الاهتمام على مشاكل التخلف و أزمة التغذية في العالم، وهي طريقة ملتوية يعيد بها خطاب الأصالة ما يتداول في مستويات أخرى مثل فكرة الأمن الغذائي- التي قلنا أنها فتحت الأبواب لاستثمارات رأس المال الخاص- لإعلان أو تبرير التخلي عن الثورة الزراعية .

تذكرنا أيضا بعض المحاولات التي تتمحور حول إشكالية الخيرات الباطنية و الكيفية التي يعرض بها خطاب الأصالة المشكل "هل تلك الخيرات نعمة أو نقمة".

تذكرنا بشعار شهير ظهر مع بداية الثمانينات ألا و هو : "تسيير ما بعد المحروقات" وهو في حقيقة الأمر إعلان عن بداية مرحلة جديدة و سياسة جديدة غير تلك التي عرفت في الفترة (71 - 77) .

تبرز قراءة بسيطة للجدول الثالث من -المبحث الأول- أن التعريب كان محل اهتمام الأصالة و ذلك طوال الفترة الممتدة بين 1971 و 1981 .

بلغ ذلك الاهتمام قمته في الفترة الأولى 71 -77 و تراجع بشكل ملحوظ في الفترة الثانية 78 - 81 .

ترى كيف يتناول خطاب الأصالة قضية التعريب في كل فترة من الفترات المذكورة أعلاه؟

بالنسبة للفترة الأولى (71 -77) تتمحور جل المحاولات حول العناصر التالية :

.التعريب و الثورة الثقافية .

.التعريب و الأصالة .

.الوسائل التقنية لتجسيد التعريب في الواقع .

.المقاومة التي يواجهها التعريب.

و يحتل كل من العنصر الثاني والرابع الصدارة وحصة الأسد بالنسبة لباقي المحاولات الأخرى

أما الفترة الثانية (78 -81) تتلخص فيها جل محاولات في العناصر التالية :

.تعريب بعض القطاعات في الجزائر .

.انتشار اللغة العربية .

.الجانب الفلسفي للغة العربية .

هنا أيضا نجد العنصر الأخير يحتل جل اهتمامات الأصالة و انطلاقا من هذه المعطيات الأولية يمكننا القول : أنه بالنسبة للفترة الأولى (71 -77) سوف ينصب اهتمامنا على العنصران الثاني و الرابع باعتبارهما النواة الحقيقية التي تظهر خطاب الأصالة في وضعيات مختلفة في ظرف زمني وصفناه بالفترة الصاعدة للثورة الوطنية لكن قبل ذلك تجدر الإشارة إلى بعض المحطات التي وقفت عندها مجموعة بسيطة من المحاولات والمتعلقة بعنصر "التعريب و الثورة الثقافية".

الملاحظ يفي هذا الصدد : أن المرسل، في كل مرة شخصية سياسية [57] وهنا وجدنا خطاب الأصالة، يعيد إنتاج الخطاب السياسي الذي يرى [58] : "أن الثورة الثقافية تعمل على تكوين رجل جديد في مجتمع جديد و من أجل ذلك لابد عليها من بلوغ ثلاثة أهداف :

.تعزيز الهوية الوطنية الجزائرية وتشجيع التطور الثقافي تحت كل أشكاله.

.الرفع باستمرار من مستوى التعليم المدرسي و الكفاءة التقنية .

.تبني نمط حياة منسجم مع مبادئ الثورة الاشتراكية".

لهذا يحاول خطاب الأصالة - في طابع تعليمي/تلقيني- التركيب بين عناصر الثلاثية الشهيرة، بالتركيز هذه المرة على الثورة الثقافية و شروط نجاحها، باعتبارها تعمل على تكوين رجل جديد (ذو قدر عال من الكفاءة و المعرفة، متصالح مع ماضيه و لغته، و متشبع بالمبادئ الاشتراكية) في مجتمع جديد ألا وهو المجتمع الاشتراكي.

و لن يتحقق ذلك إلا بعد وضع حد لكل أنواع الاستغلال، و بعد أن تضع الدولة تحت سيطرتها الخيرات المادية.

إن جل باقي المحاولات تصب - كما قلنا - في اتجاه ربط التعريب بالأصالة و بالرد على خصوم هذا الأخير .

بالنسبة للعنصر الأول فإن الملفت للانتباه هو : "تناسي" خطاب الأصالة الربط من جهة، بين التعريب و الثورة الثقافية رغم أنه أحد أهم عناصرها و محطاتها و"تهميش" نسبي للعناصر الأخرى المشكلة للثورة الثقافية (الرفع من مستوى التعليم، التكوين...الخ) من جهة أخرى .

و النتيجة هي الانفراد بالتركيز، على كون التعريب هو الوسيلة الوحيدة و المثلى التي تسمح للجزائري، باسترجاع مقومات **<u>شخصيته الوطنية</u>**، هذا المفهوم الذي يعود بانتظام في خطاب الأصالة.

فهو تارة إنية أمة من الأمم حسب مؤسس الأصالة (متبنيا موقف فختة) [59] مجسدا في عنصرها الأساسي : اللغة، تارة هي نفسية أمة من الأمم : الدين، اللغة، التاريخ و الحضارة [60] تارة أخرى هو عنصر التاريخ أساسا، تاريخ أية أمة من الأمم [61] و المهم في كل هذا، أنه من بين تلك السمات الأساسية الظاهرة لأي أمة (الشخصية الوطني) يعمل خطاب الأصالة على التركيز -أساسا- على عنصر اللغة (العربية بطبيعة الحال) "...فاللغة العربية إذن مقوم أساسي من مقومات شخصيتنا" [62].

" لابد أن تكون العربية صاحبة السيادة لإعطاء الشخصية الجزائرية كل مقوماتها" [63]. أما خلفية هذا التركيز فإنه يعود ضمنيا، إلى التصور القطعي لدى الأصالة بأن اللغة ليست أداة اتصال فقط [64] و إنما أداة للتعبير عن مشاعر، نفسيات الأفراد و الجماعات، ناقل حضارة/الفكر السلف إلى الخلف . (حضارة الإسلام).

يقول أحمد طالب الإبراهيمي في هذا الصدد [65] "اللغة هي الفكر إننا نفكر باللغة ونستعمل اللغة للتعبير عما نفكر فيه" و عليه فإنه طالما أصبحت اللغة العربية روح الإسلام و المعبر عن عبقريته، فقد تعززت بقداسة زيادة على قداستها المستلهمة مما تعرضت له إبان الفترة الاستعمارية من عداء و محاربة .

"لقد أدرك الاستعمار هذه العلاقة بين الشخصية و اللغة، ولذلك لم يفرق في عدائه للأمة بينهما" [66].

إن تلك القداسة المزدوجة توحي بأن قيمة التعريب في حد ذاته، هذا ما دفع أحد الباحثين[67] بوصف هذا الموقف على أنه سلوك تعبيري Comportement expressif (أي أنه هدف في حد ذاته، و يأخذ معناه من النشاط في حد ذاته) مضيفا : "و كأن التصريح بأننا عرب و مسلمين هدف في حد ذاته و يرضي احتياجات من يتلفض به".

و كأنه بهذا الشكل لا يهم الأصالة من الثورة الثقافية إلا ما هو تفعيل مقومات الشخصية الوطنية أي كل ما يضمن المحافظة و إلا بقاء على الخصوصية .

لكننا سوف نرى مع العنصر الثاني المهيمن على اهتمامات الأصالة (المقاومة التي يواجهها التعريب) أن خطاب هذه الأخيرة لا يهتم بالتركيز على الهوية فقط .

بالنسبة للعنصر الأخير، نجد خطاب الأصالة منهمك في الرد على ما يراه تهجما على اللغة العربية (المزاعم التي تجزم بعدم قدرتها على مسايرة العصر و نقل العلوم و التكنولوجيا).

و فضح تلك المقاومة –السلسة– التي تعترض التعريب (بعد الترويج لأطروحتي : ازدواجية اللغة و استعمال العامية).

أما جوهر ذلك الرد فهو موزع على الاستشهاد -في طابع مدحي افتخاري - بمختلف إسهامات الثقافة العربية الإسلامية، بواسطة الترجمة و التلخيص و الشرح و التعقيب في مختلف المجالات الدينية، الفلسفية و العلمية مع التذكير بمكانة اللغة العربية كلغة العلم حتى عصر النهضة الأوروبية و على دحض – خاصة - أطروحة إحلال العامية مكان الفصحى بالاعتماد على إشهار معالم الهوية، مثل القول "أن دعوة استعمال العاميات في الوطن العربي هي دعوة استعمارية روج لها بعض العرب من المستشرقون من خدام الاستعمار و هم من الحاقدين على العروبة والاسلام" [68].

إن الاستماتة في الرد على مختلف الأطروحات السابقة و المتابعة المنتظمة لمدى تقدم عملية التعريب، في شتى المجالات توحي بلهفة و تذمر - في نفس الوقت - أحدثا قطيعة مع "لامبالاة"

الأصالة، بما هو خارج إطار الهوية مثل ما يظهره الموقف التالي [69]: "حتى اليوم و بعد عشر سنوات من تحقيق الاستقلال الوطني لم تعرب أية إدارة جزائرية عدا وزارة التعليم الأصلي و الشؤون الدينية".

"إن هذه الثورة الثقافية هي الوسيلة الفعالة التي تفرض اللغة العربية و تجعلها لغة العمل و المخبر" [70] .

يمكننا دون تردد تعويض المخبر بالخبز لتصبح لغة العمل و الخبز أمام هذا الوضع، وفي انتظار أن تصبح اللغة العربية لغة المخبر و العلم (الخبز)، هاهو خطاب الأصالة يوجه أصابع الاتهام إلى قمة هرم السلطة بصراحة مدهشة "...حقا وجد نوع من المقاومة لسياسة التعريب من بعض الذين حرمهم الوضع استدماري من تعلم لغتهم و هؤلاء تقدمت بهم السن و **يعملون في جهاز الدولة** التي أعلنت حتمية أن يتعلم جميع من هم في جهاز الدولة لغتهم...فقد قابلوا هذه العملية الوطنية بنوع من الشك و التشاؤم و العرقلة الصامتة" [71].

هاهو "الرجل الثاني" في الأصالة يذهب في نفس الاتجاه إذ يقول : "والواقع أن الصراع حول و ضع اللغة و الثقافة الوطنية و مستقبلها لا يضع في مقدمة المواجهة هذه **الطبقة البيروقراطية** و الجماهير الشعبية، فحسب و لكنه يضع أيضا **قمة الدولة** باعتبارها المعبرة عن أهداف الثورة فاحتكار هذه الأقلية لجميع السلطة الإدارية و غيرها يقف وراء التعثر في حركة التعريب" [72] .

وأخيرا يضيف الأستاذ يحي بوعزيز ما يلي "لقد أعلنت القيادة الثورية منذ عام 1969 عام 1971 هو عام التعريب و لكن الذي منع من تحقيق ذلك بصورة ملموسة هي إطارات الإدارة التي لا تؤمن بالشخصية القومية لبلادها و شعبها" [73]

تنبئ هذه المقاطع بوجود صراع كبير حول التعريب، يأخذ شكل ثقافي لكنه في حقيقة الأمر يخفي "حرب" مواقع اجتماعية .

والأصالة بالذات -عبر الفئات الاجتماعية التي تقف وراءها - طرف فيها و تعترف على لسان "الرجل الثاني" فيها أنه **صراع طبقي** [74] "...أقول لهؤلاء أن التعريب ليس هذا أو ذاك أنه في إحدى وجوهه مشكل صراع طبقي بين الأغلبية الساحقة، وبين الأقلية المتعلمة باللغة الأجنبية".

و هاهي الندوة حول التعريب التي نظمها السلطان في شهر ماي من سنة 1975 بقيادة حزب جبهة التحرير الوطني، في ظرف "تميز" بظهور الشروخ الأولى للإجماع السائد، و قد سبق أن أشرنا إلى أنه ابتداء من سنوات 1974- 1975 تخللت المجتمع موجات متتالية من الاحتجاجات و في كل الاتجاهات .

و من بين ما خلصت إليه الندوة حول التعريب و التي لم تحضرها إلا النخبة المعربة : "أن الهوة السحيقة بين الجماهير و الجماعات المسؤولة على التسيير قد تؤول لا إلى فوارق لغوية و حضارية فقط و إنما أيضا إلى فوارق طبقية" (75).

إن هذا الانسجام والالتحام بين الخطاب الرسمي وخطاب الأصالة انتقل من مستوى التصور والخطاب، إلى مستوى الممارسة الميدانية الملموسة وقد تجسدت صوره سنة 1976 -1977 (عندما بدأت تناقضات النظام في البروز واستقر الأمر على ضرورة مأسسته) وهي الفترة التي عرفت فيها عملية التعريب الانتقال إلى مرحلة جديدة **عبر إصلاح المدرسة** (الاختيار بالمدرسة الأساسية المتعددة التقنيات و المعربة خلال المخطط الرباعي الثاني 74 -77 إضافة للأمر الصادر في أفريل 1976 و المتعلق بتنظيم التربية و التكوين) **و تعريب المحيط** .

الفترة الثانية : (1978 – 1981)

يظهر الجدول الثالث، بخصوص هاته الفترة بالذات، إن التعريب لم يعد الموضوع "المفضل" و"الشغل الشاغل" للأصالة، بل انخفض انخفاظا معتبرا (78,57% من مجموع المقالات إلى 44,44 % من مجموع المقالات فقط).

لقد أصبح الاتجاه العام في الفترة الثانية، متمثلا في المقالات التي تهتم بأنواع الفنون الأدبية : كالنثر و الشعر...إلخ بنسبة 55,55 % من مجموع المقالات .

رغم ذلك يبقى التعريب يحتل حيز لا بأس به من خطاب الأصالة لكن ليس بنفس الشكل الذي وجدناه في الفترة الأولى حيث حلت عناصر جديدة، بدل العناصر التي تعرضنا لها بشيء من التفصيل في الفترة الأولى (71-77) .

أصبح خطاب الأصالة يتمحور أساسا حول ظروف انتشار اللغة العربية في بعض البلدان (الإفريقية و الأوروبية) و تجربة التعريب لدى بعض القطاعات .

و أخيرا الجانب الفلسفي للغة العربية، وهو العنصر المهيمن على باقي العناصر الأخرى، حيث نجد خطاب الأصالة في موقف دفاعي محض يبحث جاهدا عن مختلف الإرتكازات والدلائل للجزم بأن اللغة العربية، لغة فريدة و متميزة عن باقي اللغات.

ولا يكمن هذا الامتياز في تلك الإنجازات الحضارية التي عرفها حقل المعرفة -كما وجدناه في الفترة الأولى- و إنما في خصائصها (الفلسفية والجمالية) الذاتية .

من أجل ذلك ركز خطاب الأصالة، على ما سمي بالسمات الفكرية والفلسفية للغة القرآن و هي بمثابة خصائص ذاتية مستقلة عن إرادة مستعمليها، تضمن ثروتها و قدرتها على الاستيعاب نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

.الربط بين عالم الأجسام و عالم الأذهان.

.تجاوز التجربة الحسية إلى الإدراك الذهني.

.الآنية و الناطقية (مثول الذات العارفة في كل قضية صياغة).

.ترجمة خصائص، عبقرية وروح الأمة.

.المثالية الفريدة...إلخ.

هاهو نداء أكبر ممثلي هذا التيار يقول [76] : "فواجبنا أن نحافظ على خصائص لغتنا وأن نستمسك في الوقت نفسه بالسمات الفكرية الأصيلة التي تجعل لهذه اللغة فلسفة متميزة".

إننا لن نحاول الغوص في مناقشة و شرح، كل هاته السمات لأن ذلك لن يدفعنا كثيرا إلى الأمام، و إنما سوف نحاول استكشاف بعض المسالك الأكثر ملاءمة و أهمية بالنسبة لعملنا هذا، مثل : محاولة فهم كيف يأخذ التعريب هذا الشكل و هذه الوجهة بالذات، في ظرف تاريخي "حافل" من جهة بالصراعات المختلفة و بالمكاسب الملموسة بالنسبة لهذا المطلب من جهة أخرى؟

لقد سبق وأن أشرنا إلى الطابع العنيف، التي أخذته الاضطرابات الطلابية –في سلك التعليم العالي– سنة 1979 بسبب تذمر الطلبة المعربين، من انعدام فرص الشغل نظرا لاستمرار "هيمنة" اللغة الفرنسية في الإدارات و الشركات– كلغة عمل قوبلت تلك الإضرابات القوية، بقرار صدر سنة 1980 و القاضي بالتعريب الكلي و النهائي للعلوم الاجتماعية في الجامعة و هي خطوة ملموسة على الرغم من محدوديتها، كونها لم تشمل الفروع العلمية و التقنية التي بقت خارج مجال التعريب رغم كل هذا بقي خطاب الأصالة، يهتم بالتعريب من خلال الاكتفاء بالدفاع عن اللغة العربية، دفاعا عاطفيا مقدسا كغاية لذاتها و كقيمة في حد ذاتها.هاهو الأستاذ مصطفى الأشرف [77] يلخص لنا الموقف في مختلف أبعاده قائلا : "...إن هذا التجاهل صادر عن موقف سقيم، لأنه يجعل الإنسان تارة يتصور اللغة تصورا أساسيا عاطفيا، فينغلق على نفسه ويرفض كل عطاء أجنبي وتارة أخرى يتصورها منفصلة عما هو عليه من التفسخ والانحلال وقادرة على البقاء سالمة من كل تشويه، بفضل مالها من خصائص و من قيم مقدسة".

"تميز" خطاب الأصالة -في هاته الفترة بالذات- بالتجاهل الكلي و السكوت التام عن الثورة الثقافية التي كانت بمثابة الإطار العام الذي يعطي للتعريب مبرراته و معانيه .
أنه بداية التخلي عن "رجل جديد في مجتمع جديد"، و بروز محتشم لأطر جديدة كالصراع الثقافي، الحفاظ على الشخصية الوطنية ...إلخ حتى و أن احتل التعريب حيز لا بأس به من اهتمامات الأصالة في الفترة الثانية (78 – 81) كما يبينه الجدول الثالث، لا ننسى أنه في هته الفترة بالذات هناك حظور قوي للمواضيع المتصلة، بأنواع الفنون الأدبية، من شعر ونثر و قصة صغيرة .
عموما تأخذ تلك الفنون الأدبية كمادة لها : الثورة التحريرية و المقاومة (من خلال إبراز الوعي الوطني و الحس الثوري نثرا، شعرا و قصة على الخصوص) والتاريخ الإسلامي (تخليد البطولات الإسلامية و السيرة النبوية) أما الملفت للانتباه على هذا المستوى، هو تجاهل الثقافة العالمة [78] -عبر الأصالة– للإرث الشفوي و للأصول الشعبية للتراث .
يبدو لأول وهلة أن ذلك يعود إلى ارتباط هذا الأخير باللغة العامية مقابل المكانة المرموقة التي تحظى بها العربية الفصحى لكن الحقيقة هي احتقار الأصول الشعبية للثقافة [79] إن هذا الإعراض على ما يعتبره الأستاذ عبد الغني مغربي إرث سوسيولوجي، لا يمكن تحديده بثمن، هو بمثابة إبقاء في الظل بعض الأوجه المعبرة لتاريخ الشعب الجزائري [80].

جـ - قراءات في المواضيع الفرعية للأصالة حسب ارتباطاتها بكل فترة زمنية:

على غرار الجداول السابقة، يتضح من الجدول الثاني (أنظر المبحث الأول) مدى اهتمام الأصالة بالمواضيع التاريخية، على امتداد عشرة سنوات (71-81) من الصدور ويكفي التذكير أنها تحتل المرتبة الثانية مباشرة بعد المواضيع الثقافية في الفترة الممتدة بين (78-81) والمرتبة الثالثة بعد المواضيع الثقافية والأدبية في الفترة الأولى (71-77).
وعليه لا يكاد يخلو عدد واحد من أعداد الأصالة –خاصة تلك التي تشكل العمود الفقري لعينتنا- من المواضيع التاريخية سواء تعلق الأمر، بالتاريخ الثقافي للجزائر أو بتاريخ المقاومة لما قبل الفترة العثمانية وما بعدها أو تاريخ العالم الإسلامي.
إن هته المحطات التي وزعنا على أساسها المادة التاريخية ككل ليست من اختيارنا، بل هي نتاج إطلاع دقيق ومفصل علي محتوى إعداد الأصالة 23، أي أننا لم نفرض على المادة الخام معلم خارجي، بل انطلقنا من المعلم الخاص بالأصالة لتصنيف ما جاء في مختلف أعدادها تحت عنوان مواضيع تاريخية، وذلك كي نستطيع فهم المراد من وراء كل هذا.

تبين قراءة بسيطة للجدول الثاني "هيمنة" تاريخ المقاومة في الجزائر لما بعد الفترة العثمانية، على باقي العناصر الأخرى طوال عشرة سنوات بنسبة 48,15% من مجموع المواضيع التاريخية.

يأتي بعد ذلك التاريخ الثقافي للجزائر بنسبة 22,22% من مجموع المواضيع التاريخية، إما إذا انتقلنا إلى قراءة الجدول كل فترة على حدي، نجد في الأولى مثلا (71-77) إن الأمور مستقرة على حالها أي هيمنة تاريخ المقاومة والتاريخ الثقافي بنسب متفاوتة.

لكن تتغير الصورة شيئا ما بالنسبة للفترة الثانية (78-81) حيث يستقر من جهة، هيمنة تاريخ المقاومة لما بعد الفترة العثمانية على باقي العناصر الأخرى بنسبة عالية 51,51%، يليها هذه المرة تاريخ العالم الإسلامي بنسبة 21,21% من جهة أخرى.

إذا عدنا إلى الفترة الأولى (1971-1977) بالتفصيل، نجد أن 80% من المواضيع التاريخية تتمحور أساسا حول الجزائر، من خلال الإهتمام بالمقاومة، لا شيء غير المقاومة الممتدة على مدي قرون منذ الفتح الإسلامي للمغرب العربي، إلى غاية الثورة التحريرية.

وتركز الأصالة على تاريخ المقاومة بعد الفترة العثمانية (أي بداية الاحتلال الفرنسي) أكثر من تركيزها، على الفترة العثمانية وما قبلها كما يوضحه الجدول الثاني حيث نجد 45,83% من مجموع المواضيع مهتمة بتاريخ المقاومة لما بعد الفترة العثمانية مقابل 10,42% فقط لما قبلها.

بالنسبة لهته الأخيرة يتمحور خطاب الأصالة، حول مجموعة من العناصر يعود لها بانتظام –ذهابا وإيابا- دون أن يتقيد بتسلسل زمني تصاعدي أو تنازلي، وهي كالتالي :

.الفتح الإسلامي للمغرب العربي.

.تاريخ المدن والإمارات والدول (في الجزائر على الخصوص).

.الخلافة الأموية والفاطمية وعلاقتهما بالمغرب العربي.

. مقاومة التكتل الأوروبي.

لكن بمجرد أن ندخل معلم جديد هو الإسلام على تلك العناصر قصد تصنيفها، أو تبويبها وفقا لهذا الأخير تتضح لنا الصورة أكثر ويبرز ما كان مستتر.

هذا ما يظهره الجدول 2-أ (المبحث الأول) حيث نسجل التجاهل التام (ولا مقالة واحدة) [81] لما هو تاريخ الجزائر قبل الفتح الإسلامي أي الأصول والجذور الأمازيغية، ولا تذكر هته الأخيرة إلا للجزم بأنها انسجمت مع الرسالة المحمدية، فكان الفتح الإسلامي صلحا بعد أن استقرت القبائل البربرية [82] على حقيقة الإسلام.

تذكر تلك الأصول أيضا عند ذكر دور القبائل البربرية للمغرب العربي في الفتحات الإسلامية (طارق بن زياد البربري وفتح الأندلس) وتذكر خاصة عند التعرض للتاريخ –القصير- لدولة المرابطين والموحدين، للثناء على أحد أبناء الجزائر عبد المؤمن بن علي الذي استطاع توحيد -لأول مرة- المغرب العربي تحت راية واحدة وعليه فإن جل العناصر الأربعة المذكورة أعلاه، تدخل في الخانة المتبقية أي في مرحلة ما بعد الإسلام أو الفتح الإسلامي، لذا فإن جل الاهتمامات منصبة على تاريخ الجزائر بعد مجيء الإسلام إلى شمال إفريقيا أو المغرب العربي.

اهتمام يتقاسمه حرصان : الحرص على جمع كل البراهين التاريخية لامتداد الوجود الجزائري عبر التاريخ، من خلال مختلف مظاهره العمرانية الاقتصادية والحربية، هذا ما يظهر عند التعرض إلى تاريخ المدن والإمارات والدول في الجزائر، يتم ذلك في قالب افتخاري يبرز الإنجازات الحضارية ويسكت –عموما- عن التطاحنات والصراعات الداخلية ولا يبرزها إلا في شكل خلافات، كانت للخلافة الأموية والفاطمية دورا فيها نظرا للسياسات المتبعة، لكنها تبقى مجرد خلافات ما دامت خاصة بدار الإسلام.

والحرص على إبراز ديمومة المقاومة، مقاومة كل أشكال الأطماع التي كانت الجزائر محلا لها، وفي هذا الصدد اعتنى خطاب الأصالة بتفصيل دور الحكم العثماني في مقاومة التكتل الأوروبي/المد الصليبي.

إنها في الحقيقة "عملة" ذات وجهان : يجتهد فيها خطاب الأصالة –بأسلوب سردي- على "جرد" مختلف الحملات التي نظمتها إسبانيا، بريطانيا وفرنسا ضد الجزائر والكيفية التي ردت بها هته الأخيرة على كل عدوان.

أما الوجه الثاني والذي نراه مستترا وغير معلن عنه هو حرص نفس الخطاب على، رد الإعتبار وإضفاء الشرعية على الحقبة العثمانية، تلك الحقبة التي قيل عنها الكثير، وكان "يخيل" إلينا غي أغلب الأحيان أن الرد على بعض تلك المقولات هو الذي كان يشكل الشغل الشاغل لخطاب الأصالة نذكر منها :

.القرصنة في العهد العثماني لصوصية أو جهاد.

.الدولة الجزائرية إبان الحكم العثماني.

.دحض صفة الإستعمار على الحكم العثماني في الجزائر.

.الموقف من الإرث الحضاري للحكم العثماني.

لكن إذا عدنا إلى حصة الأسد بالنسبة للفترة الأولى (71-77) فإنها ترجع كما أشرنا إليه في السابق إلى تاريخ المقاومة لما بعد الفترة العثمانية بنسبة 45,83%، أي بعبارة أخرى حقبة الإستعمار الفرنسي وقد خصصت لها الأصالة حيزا لا بأس به ينطلق مع الثلث الأول للقرن التاسع عشر إلى غاية منتصف القرن العشرين.

لازال خطاب الأصالة يركز على المقاومة لا شيء غير المقاومة بشكل دائم ومتواصل، هذا ما يظهر في المزج المتساوي بين المواضيع الخاصة بالمقاومة المسلحة للقرن التاسع عشر وبين تلك التي بدأت مع اندلاع الحرب التحريرية في منتصف القرن العشرين.

لهذا نجد شبه عملية مسح لمختلف الثورات التي اندلعت من 1830 إلى غاية ثورة 1871، ثم التركيز على الغليان الذي شهده الوطن منذ أحداث 8 ماي 1945 إلى غاية اندلاع ثورة نوفمبر 1954.

إلا أن هذا المسار الخطي للثورة والمقاومة تتغير ملامحه العامة ما إن ندخل معلم ثاني –بعد معلم الإسلام- هو الثورة التحريرية (أنظر الجدول 2-ب المبحث الأول) فيصبح تاريخ المقاومة بعد الفترة العثمانية مقسم إلى : تاريخ المقاومة قبل اندلاع الثورة التحريرية وبعدها.

هنا تبرز صورة أخرى اكثر دقة توضح لنا، انه على إمتداد إحدى عشر سنة من الصدور (71-81) اهتم خطاب الأصالة بكل ما هو تاريخ المقاومة في الجزائر، لكن بتركيز خاص على فترة ما قبل إندلاع ثورة نوفمبر التحريرية بنسبة 58,97% من مجموع المواضيع المخصصة لتاريخ المقاومة، مقابل 41,02% لفترة ما بعد اندلاع ثورة نوفمبر التحريرية.

أما إذا قرأنا الجدول 2-ب كل فترة على حدا، فإن الصورة تتضح أكثر فأكثر وذلك عكس ما كنا نظنه لأول وهلة، بحيث نجد شبه تقسيم "الهيمنة" على فترتين مختلفتين.

بالنسبة للفترة الأولى (71-77) نجد خطاب الأصالة قد ركز أساسا على تاريخ المقاومة قبل اندلاع ثورة نوفمبر التحريرية بنسبة 72,73% مقابل 27,27 بالنسبة لما بعدها.

أما بالنسبة للفترة الثانية (78-81) نجد خطاب الأصالة قد ركز في هذه المرة على تاريخ المقاومة منذ اندلاع الثورة التحريرية بنسبة 58,82% أي ضعف ما كانت عليه في الفترة الأولى، بينما نسجل إنخفاض الاهتمام بتاريخ المقاومة قبل اندلاع الثورة التحريرية.

وما دمنا في الفترة الأولى فإننا سوف نقتفي آثار خطاب الأصالة عند تعرضه، لتاريخ المقاومة قبل اندلاع الثورة التحريرية والملاحظ هو حرص هذا الأخير، على رسم جغرافية المقاومة قصد التأكيد على مدى اتساع رقعة المقاومة، وانتشار الثورات –الواحدة تلوى الأخرى- عبر كافة أرجاء الوطن.

لهذا نجد جل الإسهامات قد تموقعت في الفترة الممتدة بين 1830 إلى غاية 1871، وهي الفترة التي انتظمت فيها المقاومة واشتدت الثورات المتتالية بدءا بالأمير عبد القادر وانتهاءا بالشيخ المقراني وثورته.

لقد احتل الأمير عبد القادر في هته المدة بالذات (1830-1848) أوفر حصة (أكثر من نصف المقالات المخصصة لهاته الفترة بالذات) فاستقطب اهتمام الأصالة كرمز الجهاد والوطنية، وخاصة كمؤسس الدولة الجزائرية الحديثة لذا يركز خطاب الأصالة على إنجازاته والصعوبات التي وضعت حدا لجهاده.

لا يكاد يتخلى نفس الخطاب على إبراز دور الأمير عبد القادر لفترة، إلا ويواصل ذلك عبر الإشادة بدور أبنائه (الأمير خالد) كإستمرار لجهاد الأب، بشكل يوحي أنه لم يتخل عن الوطن وظل قائدا للجهاد حتى وهو في المنفى.

بعد التركيز على مؤسس الدولة الجزائرية الحديثة ورائد الوطنية اعتنى خطاب الأصالة بدرجة، أقل وفي طابع افتخاري بطولي بالإشادة بقادة آخرين (المقراني، الحداد، بومعزة، بني مناصرة) قادوا ثورات هنا وهناك بين 1845 و1871 مع التأكيد على صبغتها (الثورات) المقدسة ودور الإخوانيات/الزوايا (الإسلام) في تثوير سكان الأرياف والبوادي.

تجدر الإشارة هنا إلى أن خطاب الأصالة يعطي ضمنيا الأولوية أو الأسبقية للطابع الديني المقدس للمقاومة (باعتباره يرى في الاحتلال مد صليبي وتهديد بالفناء لمقومات الشخصية الوطنية) على حساب الطابع الوطني القومي.

وفي رده على بعض رواد هذه النظرة من المؤرخين الفرنسيين يقول الأستاذ مصطفى الأشرف[83] : "فهؤلاء المؤرخين يرون بأن الشعور الديني-أو التعصب الإسلامي، حسب زعمهم- هو وحده الذي جعل الشعب الجزائري يلتف للدفاع عن قضية تعتبر روحية اكثر مما تعتبر قومية...ما من شك أبدا أن العاطفة الدينية قامت في بداية الأمر بدور هام...غير أنها لم تكن وحدها التي دفعت الشعب إلى الكفاح".

إضافة إلى ما سبق قل ما نلاحظ إجتياز خطاب الأصالة، حد آخر إنتفاضة في سجل التاريخ الوطني الحديث، الأمر الذي يجرنا إلى الإشارة للسكوت التام الذي تنتهجه الأصالة حول الفترة الممتدة بين 1871 و1920 وهي الحقبة التي أعقبت الثورة السياسية-الزراعية لسنة 1871 فكانت فترة النكسة والسيطرة شبه التامة على الأهالي (انقطاع الثورات، الإستيلاء على الأموال وإفقار سكان الأرياف والبوادي، انتشار مجاعات قاتلة...).

يمكننا القول أن خطاب الأصالة يحبذ فترات المقاومة والثورات المتلاحقة المتتالية على فترات الركود والهمود [84] بالرغم من كونها أحلك ما عرفه الجزائريون من العهود [85].

لقد تميزت الفترة الأولى (1971-1977) باهتمام الأصالة بتاريخ الجزائر أساسا دون غيرها و ها نحن في الفترة الثانية (1978-1981) سوف نرى أهم التغيرات التي طرأت على هذا الاهتمام بالذات.

أول ما نلاحظ في هذا الصدد هو استمرار الإهتمام بالمقاومة دائما مع انفتاح نافذة على تاريخ العالم الإسلامي.

لذا فإن قراءة بسيطة للجدول الثاني تسجل استمرار هيمنة المواضيع الخاصة بتاريخ المقاومة، لما بعد الفترة العثمانية بنسبة أعلى من تلك التي كانت عليه في المرحلة الأولى : 51,51% مقابل 45,83%، نلاحظ أيضا إنخفاض الإهتمام بالتاريخ الثقافي للجزائر (من 27,08% إلى 15,15%) لصالح الإهتمام بتاريخ العالم الإسلامي الذي ارتفع من 16,66% إلى 21,21%.

إن تلك المعطيات الجديدة تجرنا، إلى الإقتراب أكثر من محتوى تلك "النوافذ" الجديدة قصد التمعن في خباياها.

بالنسبة للتاريخ الثقافي للجزائر : يبدو أنه تاريخ النخبة، نظرا للتركيز الخاص على مشاهير/مجهولين وعلماء جزائريين كانت للجزائر –بفضلهم- مكانة خاصة ودورا بارزا في إحياء التراث الإسلامي، فبلغت إسهاماتهم مختلف الميادين : التعليم، التأليف، الترجمة، الإفتاء، القضاء إلى مشارق العالم الإسلامي ومغاربه مما جعلهم يتقلدون مناصب عليا أينما حلوا.

تذكر الأصالة منهم : عبد الواحد الونشريسي : القرن 16 الميلادي.

عبد الرحمن الأخضري : القرن 15 الميلادي.

عبد الرزاق بن حمادوش : القرن 18 الميلادي.

ابن العنابي : القرن 18 الميلادي.

الطاهر الجزائري : نهاية القرن 19 بداية القرن 20.

يحاول خطاب الأصالة –من خلالهم- البرهنة على أن الجزائر كانت دائما أمة في مصف الأمم الراقية بل أن إسهاماتها الحضارية أثرت في محيطها الطبيعي وفي الأمة الإسلامية جمعاء.

تاريخ العالم الإسلامي : يقدمه خطاب الأصالة في ثوب تاريخ الشخصيات والفرق الإسلامية، ويتضح فيما بعد –أي بعد التدقيق في المرامي البعيدة والمستترة- أنه تاريخ الفرق الإسلامية أساسا ذلك أن كل شخصية إسلامية تقدمها الأصالة، إلا ولتبرز دورها الفعال ضد ما تعتبره "فرق ضالة ومضلة""، كأن تبرز مثلا :

ابن حزم الضاهري الأندلسي في مواجهة الباطنية.
أو الخليفة العباسي المأمون "لتصحيح" آراء ومواقف المعتزلة، كذلك ومثله بالنسبة لجمال الذين الأفغاني ودوره في نهضة الشرق الإسلامي وخاصة في مواجهته للماديين، الدهريين، النيشرين...الخ.
ولا يتعرض خطاب الأصالة بالذكر إلى الحلاج ومأساة التصوف في الإسلام إلا "لفضح" علاقته بالقرامطة، وتكذيب المقولة التي ترى فيهم دعوة اشتراكية و"تعرية" جذورهم الباطنية والإسماعيلية.
ولا يتردد نفس الخطاب في مواضع أخرى الإفتخار بالحلاج إلى جانب أسماء أخرى لامعة –مثل ابن عربي، ابن رشد، ابن سينا...الخ- عندما يتعلق الأمر الإفتخار بما أنجبته الحضارة العربية الإسلامية من عبقريات.
يبدو من خلال شجب خطاب الأصالة للفرق الإسلامية المذكورة أعلاه، والتي تنعت بالضالة والمفرقة لوحدة الأمة الإسلامية، أن هناك اهتمام متواصل لما يقابل الفرقة و الشتات أي الوحدة والإجماع.
ذاك الإجماع الذي يصبح حقيقة، عندما يتم الإحتفاظ بالتأويلات التي تساعد التلاحم بين أجيال اليوم وتلك التي يتم إنتقاؤها من الماضي (الصحابة، الحنابلة، المعتدلين والمالكية) وهذا ما يفعله خطاب الأصالة فعلا من خلال الإبتعاد كليا على ذكر كبار الأشعريين والمتكلمين عموما (86).
أما إذا عدنا إلى "قلب" الجدول الثاني الخاص بالفترة الثانية يمكننا مواصلة قراءة الجدول إنطلاقا من معلم الثورة التحريرية، الذي ساعدنا على الإنتقال من الجدول الثاني إلى الجدول 2-ب، حيث نسجل إنخفاض معتبر لاهتمام الأصالة بتاريخ المقاومة قبل الثورة التحريرية (من 72,73% إلى 41,18%) في المقابل هناك ارتفاع هائل (من27,27% إلى 58,82%) لتاريخ المقاومة بعد إندلاع ثورة نوفمبر التحريرية.
يتواصل في هته الفترة أيضا التجاهل الكلي والتام (ولا مقالة واحدة) لما هو تاريخ الجزائر قبل الفتح الإسلامي، في المقابل لازالت مقاومة الغزو الخارجي ثابتة على حالها.
يوضح لنا معلم الثورة، هيمنة المواضيع المتعلقة باندلاع الثورة التحريرية وعليه يتمحور خطاب الأصالة حول العناصر التالية :
.ثورة نوفمبر التحريرية.
.موقف جمعية العلماء من الثورة التحريرية.
.الثورة التحريرية من منظار فرنسي.

يبدو من "الطبيعي" أن يحتل العنصر الأول الصدارة، باعتباره نواة ما أسميناه معلم الثورة التحريرية التي يقدمها خطاب الأصالة كطفرة، انبثقت من العدم نظرا لوقوفه عند اندلاع ثورة نوفمبر التحريرية ونادرا جدا (ما عدا مقالة واحدة تناولت أحداث 8 ماي1945) ما يتعرض لحقبات إختمارها وتحضيرها منذ 1922 [87].

الأمر الذي يجرنا للإشارة إلى السكوت الذي يلتزمه نفس الخطاب، عن كل ما له صلة بتاريخ الحركة الوطنية وتناقضاتها، وبالتالي إختزال أكثر من ربع قرن (1922-1954) من النضال الوطني والحزبي المستميت..

إن أولوية الأصالة هو التشديد –من جهة- على "البواعث الحضارية" للثورة التحريرية فيتخذ شكل "ردود على أطروحات" فانون، علاق وآخرون حيث نجد مثلا محاولة عباس مدني [88] يقول فيها : "...تفنيد مقولتي فانون وعلاق (وهما شيوعيان) حيث زعما أن الثورة الجزائرية خالية من المضمون الأيديولوجي وتفنيد تفسيرهما المادي الذي يجعل من الثورة الجزائرية مجرد ردود فعل لسياسة القمع والحرمان".

ومحاولة أخرى تصب في نفس الإتجاه العام حيث يرى صاحبها[89] : "ليست الثورة مجرد عملية عنف وكفى كما يزعم فانون وإلا لم تعد أن تكون عملية تمرد لا هدف لها".

ثم التأكيد من جهة أخرى على التلاحم والوحدة التي أحدثتها الثورة بين مختلف فئات الشعب، فحققت النصر والاستقلال.

إذا كان خطاب الأصالة قد سكت عموما، على الفترة التي سبقت إندلاع الثورة التحريرية كما أشرنا إلى ذلك سابقا، فإن الصورة تنعكس عندما يتعلق الأمر بموقف جمعية العلماء من الثورة التحريرية [90].

لا يركز خطاب الأصالة على دور جمعية العلماء في تحضير الثورة ثم الالتحاق بها إلا بطريقة ملتوية، وغير مباشرة فيتم ذلك من خلال الإشادة بإسهامات رجالها منذ الثلاثينات، كالشيخ عبد الحميد بن باديس، ثم البشير الإبراهيمي، العربي التبسي، الفضيل الورتيلاني...الخ.

تلك الإسهامات التي تدخل إذن في إطار التحضير للثورة والتي كانت بمثابة نهضة ثقافية متعددة الجوانب، فشملت التربية، التعليم، التوعية، توعية الجزائري بشخصيته وتاريخه وقوميته [91].

أكثر من ذلك فإن إسهام جمعية العلماء، تجاوز عمل الرفع من مستوى الأخلاق والسلوك ليصل، إلى "ضريبة الدم" وقد جسد خطاب الأصالة ذلك في تتبع مسار أحد الأعضاء القياديين المؤسسين إلى غاية استشهاده [92].

لقد ثبت أن الأيديولوجيا تتفنن في الحذف والإخفاء وتناسي كل الذكريات المؤرقة والمحيرة، إلا أنه لا يخفي الخطاب دوما ذكرى ما، وإنما يقولبها حسب مصالحة وحاجته إلى التبرير وإضفاء المشروعية.

بهذه الكيفية يقوم خطاب الأصالة بقولبة الأحداث التاريخية بشكل يسمح، بتعزيز وتبرير الحاضر وهذا ما نجده في حنايا المقطع التالي : "عندما نشبت ثورة الفاتح من نوفمبر 1954 كانوا (تلامذة جمعية العلماء وإطاراتها) من جنودها وساهم عدد كبير من أفرادها بفكرهم وثقافتهم في مختلف أجهزة الثورة، وهم اليوم بعد الإستقلال يساهمون بفكرهم وثقافتهم في معركة البناء والتشييد للوطن" [93].

نادرا ما تسلط الأصالة الأضواء –بصفة نقدية- على بعض مواقف جمعية العلماء من الثورة التحريرية، وغيرها من المسائل الأخرى باستثناء ما صدر بقلم مؤسسها خارج إطار الأصالة [94] أما العنصر الثالث وهو الذي شغل حيزا متواضعا بالنسبة للعنصرين السابقين فإنه يتناول، دحض الأطروحات التي ترى أن استقلال الجزائر كان هبة من دوغول، والتركيز على الكيفية (الإجماع والمقاومة) التي نجحت بها الجماهير بقيادة جيش التحرير الوطني في إفشال كل "الحيل" التي لجأ إليها هذا الأخير لكسر الثورة التحريرية.

يمكننا القول بعد التعرف على الكيفية التي تهتم بها الأصالة بالتاريخ على امتداد عشرية كاملة من الصدور، أن صلتها بالتاريخ معقدة فهي من جهة مجال لإثبات الهوية، وتحقيق الذات ومن جهة أخرى أداة مفضلة لإضفاء المشروعية السياسية والأيديولوجية.

إن خطاب الأصالة لا يخرج عن هذين القطبين، عندما يصمم على التذكير المستمر والثابت بأحقية وشرعية المقاومة والكفاح التحرري مع تثمين، وإعلاء شأن المقاومة المستمرة بالنسبة للحظة إندلاع الثورة التحريرية على الرغم من أهميتها.

بهذه الكيفية يعمل المرسل على البرهنة أنه من المقاومين بناء على مقاومة شاملة للجماهير، باعتبار أن هته الأخيرة كانت عامة وشاملة منذ بداية الإحتلال إلى نهايته، فيحصل بالتالي على شرعية أكيدة، تأهله حمل لواء الوطنية زيادة على كونه من أشد المدافعين على الهوية الثقافية، منذ أن استدعت المقاومة والكفاح، الدفاع عن الطموحات الوطنية ضد الآخر (المستعمر) بإثارة الشعور الوطني بين الجماهير وتأكيد ذاتية أمة وهويتها (الاعتماد على دور الإسلام التعبوي في الرد على الاعتداءات الخارجية).

صحيح أن المواضيع التاريخية للأصالة متنوعة وغنية بالأحداث والتواريخ الهامة زيادة على توزيعها، على فترة زمنية معتبرة تمتد أساسا من القرن الخامس عشر إلى غاية النصف الأول من القرن العشرين.

إلا أن المتمعن فيها وبالخصوص في المنهجية المتبعة، يتضح له أن جلها –ما عدا القليل التي تبقى حالات خاصة- تطبق ما نسميه بالتاريخ الوقائعي الحدثي، أو التاريخ الوصفي.

ذلك التاريخ الذي يسرد سيرة الوقائع والأحداث بشكل خطي متسلسل في الزمن، أي تاريخ نقل الأخبار والروايات، والأحداث المتتابعة بلا ربط ومبدأ تفسيرها، وهو التاريخ التقليدي الراوي كما مورس في الماضي لدى العرب والمسلمين.

يقول محمد أركون في هذا الصدد[95] : "عندما نلفظ كلمة منهجية تاريخية أو علم التاريخ فإن الدارس العربي أو المسلم يفكر فورا بدراسة التاريخ الزمني المتسلسل للأحداث السياسة، تاريخ السلالات والملوك والمعارك والأحداث المشهورة في تاريخ أمة من الأمم".

وقد يحدث أن يصبح التاريخ فرعا من فلسفة غيبية، عندما يقوم على ما يسميه سمير أمين[96] أرضية الفقه والحكمة الدينية فينظر المؤرخ في الحوادث بعين دينية، ترى التاريخ والمجتمع من منظور علاقة خلق بين خالق وخلقه وترد الأسباب إلى خالقها.

ويذكرنا هذا "الموقف أيضا فيما ذهب إليه عبد ا العروي[97] عندما يتحدث عن التاريخ كخادم لعلم اللاهوت، وبالرغم من كل هذا لا يمكننا التسليم بأن التاريخ في العالم العربي-الإسلامي بقي على تلك الحالة نظرا للثورة الأبستمولوجية التي أحدثها ابن خلدون في فهم التاريخ، بفضلها أيقنا أن التاريخ غير مرادف للأخبار لأن الواقع التاريخي هو مجموعة علاقات تولد –في تحركها- الأحداث، وأنه لا جدوى من التاريخ الحدثي لأن مثل هذا الأخير لا يفيد إطلاقا في فهم الأشياء فهو فارغ المعنى لأنه فارغ المحتوى[98].

وتتعقد الأمور أكثر عندما تمتزج بتلك الحدود المذكورة أعلاه –والمرتبطة بالنظرة أو التصور الكلاسيكي للتاريخ- اهتمامات معيارية من وراء أية مقاربة تاريخية، فتصيب هته الأخيرة نوع من الشلل لأنه عوض التركيز على تحليل التطور، الذي يطرأ على الظواهر المدروسة قصد الوصول إلى الأسباب العميقة، يتم التركيز فقط على مدى الاقتراب أو الابتعاد مثلا من المجتمع المثالي أو مدى القدرة على تجسيد حكمة أو درس أخلاقي، إن هذا الموقف بالذات هو نفي للمقاربة التاريخية.

إن مثل تلك الاهتمامات المعيارية، نجدها في الكثير من الأعمال التاريخية التي تبحث جاهدة على كل ما يمكن التسليم بالتشابه التام بيننا وبين أجدادنا، وهي من اختصاص ما يسميه عبد ا

العروي : الفيلسوف عالم باللاهوت Le philosophe théologien، لا يسميه مؤرخ لأنه لا يتحلى بالروح التاريخية وخاصة لأنه "لا يريد بأي ثمن إضاعة مطلقه ويتشبث بقيمه التي تجزم أنها لا تاريخية a-historique ويصبح الماضي كل الماضي، نصب عملاق يذكره في كل لحظة بالوفاء"[99].

تكبر حاجة الفيلسوف عالم اللاهوت/الفقيه، للتاريخ عندما يتحالف –داخل الدولة الوطنية- مع دعاة الأصالة، في وقت لا يستعان بالماضي لذاته بل قصد إحياء أهم محطاته، بعد أن يتم "تنقيته" وتشذيبه من كل "الزوائد المنحرفة" التي علقت به وذلك من أجل إحيائه على صعيد الوعي الفردي والجماعي، فيساعد على تعزيز الحاضر والانطلاق إلى المستقبل.

إن الحاجة للتاريخ واللجوء إليه ليست حكرا على بعض المجتمعات دون أخرى، بل تخص مختلف المجتمعات في مرحلة معينة من مراحل تطورها، نظرا لما تكتسبه من "أهمية" بالنسبة للمراقبة –من طرق السلطان- المطلقة لتكوين الوعي التاريخي الأمر الذي يضمن تحقيق الهيمنة الأيديولوجية من جهة وصقل التاريخ باتجاه تبريري من جهة أخرى.

إن الملفت للإنتباه في الجدول السادس وهو مدى "اهتمام" الأصالة، بالمواضيع السياسية-الاقتصادية حيث نسجل ثمانية (08) مقالات من مجموع 349 على امتداد عشرة سنوات من الصدور أي بنسبة 2,29%.

الأمر الذي دفعنا للقول أنها مجرد "إضافة شكلية"، ترمي إلى إضفاء نوع من الكمال والشمولية على المحتوى العام للمجلة، التي أريد لها أن تكون جامعة شاملة.

كيف نفسر تخصيص خمسة (05) مقالات فقط من مجموع 234 لفترة ممتدة بين (71-77) وصفت أنها المرحلة الصاعدة للثورة الوطنية وفي المقابل لم تخصص إلا ثلاثة (03) مقالات من مجموع 115 بالنسبة للفترة الثانية (78-81).

أما إذا ألقينا نظرة شاملة على نفس الجدول، نجد أن الأصالة مهتمة بحلول الاقتصاد الإسلامي بشكل مهيمن، حيث نسجل أربعة مقالات (04) من مجموع ثمانية (08)، أي أن طوال إحدى عشر سنة من الصدور "طغي" موضوع الاقتصاد الإسلامي على خطاب الأصالة بشكل واضح وصريح خاصة في الفترة الثانية بنسبة 100%.

تلك الفترة التي ركز فيها خطاب الأصالة –كما أشرنا إليه في بداية المبحث- على خصوصية وسمو الفكر الإسلامي كمنظومة مغلقة قائمة بذاتها، وما في الدين الإسلامي ونظامه ما يكفي ويغني عن غيره من التشريعات في باب الاقتصاد وغيره، في ظل فشل ما سمي بالحلول المستوردة[100] من إشتراكية ورأسمالية.

وعليه نجد السيد عبد الرحمان شيبان يدعو المسلمين "أن يساهموا في استنباط نظام اقتصادي مالي جديد يسوده العدل ويخلص العالم من شرور الإحتكار والإستغلال"[(101)].

ويقدمه (النظام الإقتصادي الجديد) خطاب الأصالة تحت عناوين عديدة مثل : الإسلام والتنمية، الإسلام ومشاكل التخلف، البنوك الإسلامية...الخ إلا أنها توحي في الأخير أن الأمر يتعلق بأحد أكبر شعارات التيار الإسلاماوي وهو الإقتصاد الإسلامي.

ونسجل على هذا المستوى اهتمام خاص بفكرة البنوك الإسلامية التي لا يقدمها خطاب الأصالة من جانبها المصرفي البحث (تقنيات الإدخار، المرابحة التعويض...الخ) وإنما يتجاوزها للخوض في عملها التضامني الإسلامي (مساعدة المسلمين في العالم).

إنه لا يهمنا الخوض في مفهوم الإقتصاد الإسلامي لدى الأصالة بقدر ما يهمنا الوقوف عند بعض الملاحظات البارزة :

كيف انتهى خطاب الأصالة للحكم على الإشتراكية بالفشل، ونعتها بالحلول المستورة وقد "برهن" على جذورها الإسلامية أثناء المرحلة الصاعدة للثورة الوطنية، ليصل إلى ضرورة إرساء نظام إقتصادي مالي إسلامي في المرحلة الممتدة بين 78-81 والتي تميزت كما رأيناه سابقا –على المستوى الداخلي- بإعادة النظر في الخيارات الكبرى للفترة السابقة، وبفك التحالفات القديمة وتشكيل تحالفات جديدة بين مختلف الطبقات الإجتماعية.

أما على المستوى الخارجي نسجل حدث إندلاع الثورة الإيرانية وتأكيدها على إمكانية تثوير الإسلام، مما أعطى دفعا قويا للحركات الإسلاماوية سياسيا وفكريا.

هذا ما يفسر بروز الإسلام كرهان سياسي بات يخضع لاستراتيجيات السيطرة من طرف مختلف الفئات الاجتماعية المتصارعة ولا تشذ الأصالة –ومن يقف ورائها- عن تلك "القاعدة" فهي تتموقع في ذلك الصراع عبر محاولتها إرضاء التيار الإسلاماوي من جهة وبحثها على تعزيز مكانتها الخاصة حتى لا تتجاوزها الأحداث من جهة أخرى.

أما إذا عدنا إلى الفترة الأولى (71-77)، فإننا نجد خطاب الأصالة يهتم بما سمي الإقتصاد الإسلامي، لا لتبرير الحل الإسلامي وإنما للجزم بأنه مجرد أمنية مستقبلية في ظرف كان مشروع آخر يحتل الساحة السياسية والاقتصادية : "وبما أنه لا يوجد في الوقت الحاضر اقتصاد إسلامي بأتم معنى الكلمة فإن الاقتصاد الإسلامي المختص بالمجتمع الإسلامي غير موجود أو سوف ينشأ هذا العلم عندما يوجد شعب يسلك سلوكا إسلاميا وينهج منهجا إسلاميا في تعامله الاقتصادي"[(102)].

نسجل أيضا هيمنة نسبية (مقالتين) لموضوع الإستبداد السياسي الذي يقدمه خطاب الأصالة، في شكل مظاهر للتخلف تعيق إعادة بعث حضاري للأمة العربية الإسلامية ولا يقوم "بفحص" تلك المظاهر (اعتبار السياسة من أساليب ضبط الجماهير وتوجهها، طغيان روح المحافظة على الفئات الحاكمة، وجود نفوذ ومصالح أجنبية) إنطلاقا من الواقع الجزائري البحت وإنما إنطلاقا من مستوى قومي (الوطن العربي).

يركز الخطاب على الحلول، أكثر مما يركز على فهم الأصول التاريخية-الاقتصادية لظاهرة الإستبداد، ومن بين الحلول المقترحة للقضاء على الإستبداد السياسي : تبنى الوحدة العربية وتبديل علاقات الإنتاج الرأسمالية من خلال إحلال الطابع الإنساني للإشتراكية العربية[103].

نفس الطريقة تقريبا يتبعها خطاب الأصالة، عند الحديث عن الإستبداد الاقتصادي وقد يوحي هذا الأخير لأول وهلة أن الأمر يتعلق بمختلف أشكال التفاوت الاجتماعي، أو الصراع الطبقي على المستوى المحلي/الداخلي إلاّ أنه يتعرض –عبر مقالة واحدة فقط- لأزمة التغذية لا على المستوى القطري، وإنما على المستوى العالمي ليبين أن هته الأخيرة هي نتاج تظافر عوامل ديمغرافية مع عمل الشركات الاحتكارية العالمية.

الجدول السابع هو آخر الجداول التي أظهرت إرتباط وثيق بين محتوى مجلة الأصالة والفترتين الزمنيتين المدروستين، لذا فإنه كان لابد علينا من الإنكباب على ما يحمله من "خبايا".

يبين نفس الجدول انه بمجموع 33 مقالة، يمثل أربعة (04) مرات عدد المقالات المخصصة للمواضيع الاقتصادية-السياسية وقد توزعت على فترتين، 26 مقالة في الفترة الأولى مقابل 07 فقط للفترة الثانية.

وتكون المواضيع العامة بذلك قد تراجعت من المرتبة الرابعة في سلم المواضيع التي شكلت نواة الأصالة، إلى المرتبة ما قبل الأخيرة في الفترة الممتدة بين 78 و81 بنسبة 6,09% مع تراجع إلى درجة الصفر لثلاثة محاور رئيسية هي : ندوة القراء، جولة بين المجلات وحوارات متعددة، وقد كانت هته الأخيرة تحتل الصادرة في الفترة الأولى بنسبة 30,77%.

غالبا ما تدور تلك الحوارات، حول مواضيع وقضايا تناولتها بالدراسة ملتقيات الفكر الإسلامي، فتعطي الكلمة لأشهر الأسماء المشاركة من كل أنحاء العالم.

ويتقدم مؤسس الأصالة قائمة الشخصيات، التي تعطي لها الكلمة للإجابة على "القضايا الساخنة" مثل : ملتقيات الفكر الإسلامي، الخيار الإشتراكي للبلاد، الأصالة والمعاصرة، التعريب، التصنيع، المرأة التاريخ، الشباب...الخ.

تصب عموما تلك المواقف في اتجاه الخط الرسمي الذي يتبناه خطاب الأصالة، كما سبق لنا الإشارة إلى ذلك خلال مختلف المحطات" السابقة.

أما إذا ألقينا نظرة عامة على الجدول، فإننا سوف نلاحظ أن محور "وقفات" احتل الصدارة بنسبة 30,30% من مجموع فئة المواضيع العامة وبقي نفس المحور مواظب على الصدارة في الفترة الثانية بنسبة 42,86%.

تكاد تكون "وقفات" عبارة عن منبر حر[(104)]، (دون إمضاء خاص في أغلب الأحيان) متنوع الاهتمامات، يتوزع أساسا على العناصر التالية :

* تخليد شخصية من الشخصيات (غالبا ما تكون متوفية).
* التعقيب على ذكري أو أحداث راهنة (التعريب، الأزمة البترولية، حرب أكتوبر).
* نصائح للشباب (باعتبارهم الفئة الأكثر عرضة لمختلف التأثيرات الخارجية).
* ردود وتصحيح أخطاء.

وإذا كان العنصر الثاني والثالث يشكلان العمود الفقري لمحور وقفات في الفترة الممتدة بين 71 و77، فإننا نجد العناصر الباقية (الأول والرابع) من نصيب الفترة الثانية (78-81) مع ملاحظة مدى "هزالة" وإفقار محتواها بالنسبة لما كانا عليه في الفترة الأولى، مما يشير إلى حالة من "الإحتضار" تعيشها الأصالة وهي في آخر "لحظاتها".

الملخص:

في معالجتنا لهذا الفصل انطلقنا من قناعة راسخة : أنه لا جدوى من تحليل خطاب الأصالة في "ثوبه الجديد"، مهما كانت دقتنا عالية في "استنطاق" المواضيع الفرعية الجديدة، ما لم نقم بقراءة/تحليل تلك المادة بناء على ما أسميناه : الشروط السوسيو-تاريخية لبلورة خطاب الأصالة وعليه كانت هته الأخيرة بمثابة مفاتيح، ساعدتنا على فهم ما كان يبدو مبعثرا ومبهما، هذا ما جعلنا نقف عند أهم "المحطات" في كل فترة زمنية على حدا، قصد ترصد "تموجات" الخطاب "عبر أبرز اهتماماته" وتفاعله مع التحولات في البنية الاجتماعية أو مع موازين القوى القائمة بين مختلف القوى الإجتماعية، زيادة على ترصد أهم وظائفه الأيديولوجية كخطاب منصهر في حركية مجتمع عند ظرف تاريخي معين.

هذا ما يشكل إشارة ضمنية إلى فرضيتنا التي يهتم الفصل السابع بالتأكد من مدى صحتها، لذلك قمنا "باستنطاق" المواضيع الفرعية الجديدة التي ثبت –إحصائيا- ارتباطها القوي بالفترتين الزمنيتين (71-77) (78-81).

لقد حاولنا إبراز بعض الوظائف الأيديولوجية لخطاب الأصالة على رأسها إضفاء المشروعية على الخيارات الكبرى للسلطان، وأبرزنا كيف تم توظيف الهوية، التاريخ، اللغة...الخ قصد إحداث إجماع من حوله والحفاظ على أحقيته في البقاء والاستمرار مهما كان الظرف الزمني.

كأن يحاول من جهة إبراز الجذور الإسلامية للاشتراكية، وتبرير الحد من الملكية الخاصة قصد منع الاستغلال في الفترة الأولى (71-77) ثم تنقلب الصورة في الفترة الثانية (78-81)، فيتم التركيز على العبقرية الإسلامية وحتمية بروز الحل الإسلامي كنظام سياسي-اقتصادي لا هو من الاشتراكية ولا هو من الرأسمالية، انطلاقا من نفس المنظومة الفكرية الإسلامية من جهة أخرى.

إلا أنه اتضح مما سبق في هذا الفصل، أن الأمور لم يكن يكسوها دائما الصفاء والوضوح الذي انطلق منه افتراضنا، فقد "تفاجأنا" مثلا حين وجدنا أن خطاب الأصالة –ومن يقف وراءه- لم

يكن دائما "معول" لتبرير الخيارات الكبرى للسلطان أو قوة سند له، بل وجدناه معارضا مشاكسا يشكل قوة ضغط، تدفعنا إلى استنباط بعض النتائج التي سوف تساعدنا في "رسم" ملامح المرسل أو من يقف وراء الأصالة، مثل : استبعاد فكرة جماعة متجانسة، موحدة وتبني صورة مجموعات تختلف من حيث تكوينها ومشاربها الفكرية وفي تحالفاتها الظرفية مع مختلف الجماعات الأخرى.

زايد (مصطفى)، **الإحصاء و وصف البيانات**، دون ذكر دار و مكان النشر، الطبعة الثانية، 1988، ص 287. (1)

أنظر كيفية حساب معامل كرامير **ق** بالنسبة للمواضيع الثقافية–الفرعية في الملاحق. (2)

أنظر كيفية حساب معامل كرامير **ق** بالنسبة للمواضيع التاريخية-الفرعية في الملاحق. (3)

أنظر كيفية حساب معامل كرامير **ق** بالنسبة للجدول الثالث في الملاحق. (4)

أنظر كيفية حساب معامل كرامير **ق** بالنسبة للجدول الرابع في الملاحق. (5)

أنظر كيفية حساب معامل كرامير **ق** بالنسبة للجدول الخامس في الملاحق. (6)

أنظر كيفية حساب معامل كرامير **ق** بالنسبة للجدول السادس في الملاحق. (7)

أنظر كيفية حساب معامل كرامير **ق** بالنسبة للجدول السابع في الملاحق. (8)

الجابري (محمد عابد)، "إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر االعربي الحديث" عن **ندرة التراث و تحديات العصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، ص 30. (9)

(10) Megherbi (A.) ; **Les Algériens au miroir du cinéma colonial**, SNED, Alger, 1982, p11.

إننا لا نخلط بين عمر الأصالة الممتد من عشرة سنوات (71 – 81)، حيث كان صدور آخر عدد (رقم 91) في نوفمبر 1981 و تقسيم العشرية المذكورة أعلاه إلى فترتين (71 – 77) (78 – 82) باعتبارات هذا التقسيم الأخير يخضع لمقاييس موضوعية خارجة عن إرادتنا الخاصة. (11)

(12) Bouzida (A.) ; **Le projet social Algérien**, OPU, Alger, 1991, p189.

(13) IBID, p191.

(14) Labidi (D.) ; **Science et pouvoir en Algérie**, OPU, Alger, tome II, 1993, p106.

(15) Megherbi (A.) ; **La paysannerie Algérienne face à la colonisation**, ENAP, Alger, 1973, p110.

(16) Charte de tripoli in **les documents de la révolution algérienne**, Alger, 1976, p43.

(17) Dersa ; **L'Algérie en débat**, CEDETIM / MASPERO, Paris, 1980, p67.

(18) IBID, p 67.

(19) أنظر في هذا الصدد إلى :

Chikhi (L.) ; "L'ouvrier, la vie et le prince" in **Algérie et la modernité**, CODESRIA, Sénégal, 1989, p191.

Liabès (D.) ; "L'entreprise entre économie politique et société" in **Algérie et la modernité**, CODESRIA, Sénégal, 1989, p232.

(20) Labidi (D.) ; op, cit, p125.

(21) IBID, tome I, p123.

(22) بوزيدة عبد الرحمن، شيخي سعيد، لعبيدي جمال.

(23) هذا لا يعني أن الفترة الأولى – فترة الإنجازات الكبرى – كانت خالية من الصراعات و التناقضات.

(24) Bouzida (A.) ; op, cit, p226.

(25) الأزرق (مغنية)، **نشوء الطبقات في الجزائر**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1980، ص 221-222.

(26) لهواري عدي، سعيد شيخي، لعبيدي جمال

(27) Addi (L.) ; **L'impasse du populisme**, ENAL, Alger, 1990, p115.

(28) نفضل القول أنها ثورة ديمقراطية وطنية في انتظار المرور إلى الثورة الاشتراكية، و تجمع الأبحاث أنه لا يمكننا أن ننعتها بالإشتراكية ما دامت لم تتوفر بعض الشروط الأساسية مثل : نهاية الملكية الخاصة الرأسمالية و سيطرة الطبقة العاملة على الحكم.

(29) Vatin (J-C.), Leca (J.) ; "Le système politique algérien" in **développements politiques au Maghreb**, CNRS, Paris, 1979, p 80.

(30) Labidi (D.) ; op, cit, tome II, p287.

(31) Cité par Dersa ; op, cit, p259.

(32) El Kenz (A.) ; "La société algérienne aujourd'hui" in **l'Algérie et la modernité**, CODESRIA, Sénégal, 1989, p13.

(33) IBID, p15.

(34) Addi (L.) ; op, cit, p155.

(35) Bouzida (A.) ; op, cit, p247.

(36) IBID, p246.

(37) Arkoun (M.) ; “Religion et société d’après l’exemple de l’islam” in **pour une critique de la raison islamique**, Maison neuve et la rose, Paris, 1984, p216.

(38) نايت بلقاسم (مولود قاسم)، **أصالية أم إنفصالية**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الجزء الثاني، 1999، ص 206.

(39) نفس المرجع، ص 212.

(40) لم تكن هذه المحاولة الأولى في تاريخ الجزائر المعاصرة، فقد سبق و أن تلفظ الرئيس السابق أحمد بن بلة – في إحدى خطبه – بنفس التفاصيل قائلا : "آخذ التحليل الاقتصادي للماركسية، و اترك تحليل المادية العلمية" أنظر :

Leca (J.) Vatin (J-C.) ; **L’Algérie politique institution et régime**, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1975, p261.

(41) نايت بلقاسم (مولود قاسم)، مرجع سابق، ص 85.

(42) نفس المرجع، ص 87.

(43) فرع من الشاذلية و العلوية في مستغانم و المرتبطة بكبار مالكي الأراضي.

(44) نايت بلقاسم (مولود قاسم)، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 327.

(45) يوليوس جرمانوس (عبد الكريم)، "دور الإسلام في تاريخ الإنسانية"، **الأصالة**، عدد 30، 1976، ص 168.

(46) مقولة الشيخ محمد الصادق بسيس، الأستاذ بكلية الزيتونة للشريعة و أصول الدين في جامعة تونس أثناء الملتقى العاشر للفكر الإسلامي سنة 1976 و المنعقد في مدينة عنابة.

(47) نايت بلقاسم (مولود قاسم)، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 106.

(48) Bouzida (A.) ; **Le projet social Algérien**, OPU, Alger, 1991, p118.

(49) Cité par Dejeux (J.) ; **La culture Algérienne dans les textes**, OPU, Publisud, 2ème édition, 1992, p86.

(50) Charte Nationale, Alger, 1976, p79.

(51) نايت بلقاسم (مولود قاسم)، "تصنيع أم تشنيع" **الأصالة**، عدد 38، 1976، ص 162.

(52) شيبان (عبد الرحمن)، "كلمة افتتاح" **الأصالة**، عدد 86، 1980، ص 12.

(53) نفس المرجع، ص 15.

(54) الثميني (محمد)، "الإسلام و مشاكل التخلف" **الأصالة**، عدد 91، 1981، ص 23.

(55) الغزالي (محمد)، "ضوء على تفكيرنا الديني في مطلع القرن 15 الهجري"، **الأصالة**، عدد 86، 1980، ص 153.

(56) العمراوي (عبد الحي)، "الفكر الإسلامي و التيارات المعاصرة"، **الأصالة**، عدد 57، 1978، ص 124.

(57) نذكر على سبيل المثال : أحمد طالب الإبراهيمي : وزير الإعلام و الثقافة آنذاك

بوعلام بن حمودة : وزير العدل آنذاك.

محمد الشريف مساعدية : مسؤول التوجيه و الإعلام بالحزب آنذاك.

(58) La charte nationale, Alger, 1976, p64.

(59) نايت بلقاسم (مولود قاسم)، "اللغة و الشخصية في حياة الأمم"، **الأصالة**، عدد 18، 1973، ص 49.

(60) مصايف (محمد)، "التعريب و الشخصية الوطنية"، **الأصالة**، عدد 18، 1973، ص 128.

(61) مرتاض (عبد الملك)، "أصالة الشخصية الجزائرية"، **الأصالة**، عدد 18، 1973، ص 217.

(62) مصايف (محمد)، مرجع سابق، ص 188.

(63) نايت بلقاسم (مولود قاسم)، "جهاد و مجاهدون، و لسانهم المجاهد"، **الأصالة**، عدد 57، 1978، ص 259.

(64) ردا على من يرون فيها أداة اتصال فقط، و يوحي صراع التصورات/المفاهيم بوجود صراع حقيقي على مستوى آخر بين "دعاة التعريب" و "دعاة التغريب" كما تسميهم الأصالة، لذا استعانت هته الأخيرة، "بفيخته" ابن الحضارة الغربية للرد على "دعاة التغريب".

(65) الإبراهيمي (أحمد طالب)، "الثروة الثقافية تعريب و التعريب ثورة ثقافية"، **الأصالة**، عدد 18، 1973، ص 36.

(66) مصايف (محمد)، مرجع سابق، ص 190.

(67) Leca (J.). Vatin (J-C.) ; op, cit, p258.

(68) تركي (رابح)، "علاقة العامية بالفصحى أو محاولة إحلال العاميات محل اللغة الفصحى في الوطن العربي"، **الأصالة**، عدد 25، 1975، ص 85.

(69) بوعزيز (يحي)، "واقع و مستقبل حركة النعريب"، **الأصالة**، عدد 18، 1973، ص 128.

(70) نفس المرجع، ص 129.

(71) نايت بلقاسم (مولود قاسم)، "جهاد و مجاهدون، و لسانهم المجاهد" مرجع سابق، ص 260.

(72) شبوب (عثمان)، "من اللغة تبدأ ثورة التجديد"، **الأصالة**، عدد 18، 1973 ، ص 10

(73) بوعزيز (يحي)، مرجع سابق، ص 128.

(74) شبوب (عثمان)، مرجع سابق، ص 09.

(75) Cité par Labidi (D.) ; **Science et pouvoir en Algérie**, OPU, Alger, 1993, tome II, p 159.

(76) أمين (عثمان)، "فلسفة اللغة العربية"، **الأصالة**، عدد 57، 1978، ص 104.

(77) الأشرف (مصطفى)، **الجزائر الأمة و المجتمع**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 441 – 442.

(78) أي الثقافة السائدة و المهيمنة.

(79) Cité par Dejeux (J.) ; op, cit, p118.

(80) Megherbi (A.) ; “Mésaventures de la langue arabe en Algérie” in **le monde musulman et de la naissance à la renaissance**, édition du parti, Alger, 1977, p228.

(81) الميلي (محمد)، "معركة زاما"، **الأصالة**، عدد 7، 1971، ص 107 – 112.

(82) ينعتون أحيانا بعناصر أهلية إفريقية أنظر :

حليمي (عبد القادر)، "أصول النشأة لمدينة الجزائر"، **الأصالة**، عدد 8، 1971.

(83) الأشرف (مصطفى)، مرجع سابق، ص 47.

(84) ربما لم تكن كذلك باعتبار أن الثروة الشعبية لسنة 1871 تواصلت على فترات متقطعة إلى غاية 1884.

(85) الأشرف (مصطفى)، نفس المرجع، ص 359.

(86) Arkoun (M.) ; "Islam et développement au Maghreb" in **pour une critique de la raison islamique**, Maison neuve et la rose, Paris, 1984, p363.

(87) المتزامنة مع مبادرة الأمير خالد، و إنشاء حزب نجم شمال إفريقيا، سنة 1923.

(88) عباسي (مدني)، "من أبعاد الذكرى 25 الثورة نوفمبر"، **الأصالة**، عدد 74، 1979، ص74.

(89) طالبي (عمار)، "في مفهوم الثورة و النقد الثوري"، **الأصالة**، عدد 75، 1979، ص 43.

(90) لا يخفى على أحد أنه لم يكن للعلماء يد (مباشرة) في اندلاع ثورة نوفمبر التحريرية و لم يلتحقوا بها كجماعة إلا سنة 1956.

(91) قسوم (عبد الرزاق)، "نوفمبر و المجاهدون بالكلمة"، **الأصالة**، عدد 74، 1979، ص 67.

(92) مرحوم (علي)، "من وثائق الثورة حول استشهاد الشيخ التبسي"، **الأصالة**، عدد 74، 1979، ص(108-109).

(93) تركي (رابح)، "البشري الإبراهيمي في المشرق العربي"، **الأصالة**، عدد 07، 1979 ص263.

(94) أنظر نايت بلقاسم (مولود قاسم)، **أصالية أم انفصالية**، مرجع سابق، الجزء الأول، ص176-180.

(95) أركون (محمد)، **الفكر الإسلامي**، لافوميك/المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص238.

(96) أمين (سمير)، "الاجتهاد و الإبداع في الثقافة العربية" **عن الإسلام و السياسة**، موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص297.

(97) Laroui (A.) ; **L'idéologie arable contemporaine**, Maspero, Paris, 1970, p75.

(98) Megherbi (A.) ; **La pensée sociologique d'Ibn Khaldoun**, SNED, Alger, 1977, p62.

(99) Laroui (A.) ; **Islam et modernité**, les éditions la découverte, Paris, 1987, p75.

(100) الثميني (محمد)، "الإسلام و مشاكل التخلف"، **الأصالة،** عدد 91، 1981، ص32-33.

(101) شيبان (عبد الرحمن)، مرجع سابق، ص12.

(102) صديقي (محمد نجاة ا)، "الجانب الاقتصادي في الإسلام"، **الأصالة،** عدد 44، 1977، ص127.

(103) معاضدي (خاشع)، "التخلف السياسي و أبعاده الحضارية"، **الأصالة،** عدد 25، 1975، ص268.

(104) غالبا ما تكون اقتباسات من خطب سياسية، جرائد، مجلات... الخ.

الفصل الثامن
شروط تكوين البرجوازية الصغيرة المثقفة وثقلها في الحقل الثقافي و الإيديولوجي

تمهيد :

سوف نحاول في الفصل الثامن التأكد من مدى صحة فرضيتنا الثالثة والأخيرة, وذلك قصد التوصل إلى مدى إمكانية إرجاع خطاب الأصالة كجزء من خطاب المؤسسة الدينية الرسمية المنتج ما بين 1971 و 1981 إلى جزيء من البرجوازية الصغيرة المثقفة.

وعليه فإننا سوف نحاول في مرحلة أولى, إبراز الوزن الكبير أو الثقيل للبرجوازية الصغيرة في التكوينية الاقتصادية الاجتماعية الجزائرية , مع التركيز - بالخصوص - على دورها الثقافي والأيديولوجي.

ثم في مرحلة ثانية الارتكاز على ما سبق لتقفي آثار منتجي خطاب الأصالة عبر تتبع مسارهم التكويني والمهني إضافة إلى الفئات الاجتماعية المهنية التي ينتمون إليها، لذلك سوف نركز على المرسل الجزائري أكثر من غيره من المرسلين قصد التأكد من مدى صحة فرضيتنا الثالثة.

المبحث الأول : الشروط الاقتصادية ـ السياسية لهيمنة البرجوازية الصغيرة

لقد كانت الديناميكية الثورية التي عرفتها التكوينية الاجتماعية الاقتصادية الجزائرية -على جميع الأصعدة- خلال قرابة عشريتان من الزمن محل العديد من الأبحاث والدراسات, التي رأت فيها تجربة رائدة/نموذجية يمكن من خلالها انبثاق إشكاليات كبرى يطرحها واقع مجتمعات العالم الثالث ككل وفي الكثير من الحالات, نجد أن نقطة تقاطع أو التقاء تلك الإشكاليات الكبرى تتمثل في موضوع الطبقات الاجتماعية قد يطول جرد مختلف تلك الإشكاليات التي جعلت من التكوينية الاقتصادية- الاجتماعية الجزائرية موضوعا لها لكن يكفي الإشارة إلى بعض تلك التي جلبت اهتمام الباحثين وشغلت أذهانهم مثل :

- الشروط الاقتصادية -الاجتماعية لتكون الطبقة العاملة.
- الطبيعة الطبقية للدولة الجزائرية.
- تكون الطبقة الوسطى أو البرجوازية الصغيرة.

يرى العديد من الباحثين أن موضوع الطبقة الوسطى أو البرجوازية الصغيرة من المواضيع التي تخلق مشاكل جديدة , وتطرح مسائل عديدة أكثر بكثير من الإجابات القطعية المتحصل عليها.
ولهذا الاهتمام الخاص خلفية يجد وجاهته في التجربة التاريخية لبلدان العالم الثالث عموما والجزائر خصوصا أين أظهرت البرجوازية الصغيرة قدرة على المبادرة والعطاء الثوريين خاصة عندما تبنت تطلعات وأهداف الطبقة العاملة.

الأمر الذي زاد من ثقل وجودها وأطال من قدرتها على بسط نفوذها وهيمنتها على جميع مناحي الحياة الاقتصادية الاجتماعية لكن ما الذي يفسر لنا هذه الوضعية الخاصة على الأقل بالنسبة للجزائر ؟

أ. الشروط الاقتصادية – الاجتماعية لهيمنة البرجوازية الصغيرة :

تجمع الكثير من الأبحاث التي تناولت آثار السيطرة الاستعمارية على البنية الاجتماعية ككل وبنية الملكية وعلاقات الإنتاج السائدة في المجتمع الجزائري على أن التخلف الاستعماري قد أعاق نمو برجوازية وطنية شبيهة بتلك التي قادت وحققت تصنيع مجموعة من البلدان الغربية في القرن التاسع عشر.

ويبدو أن هذه الوضعية لا تخص الجزائر فقط وإنما كل أقطار القارة الإفريقية بالخصوص التي جعل الاستعمار والإمبريالية من برجوازيتها الوطنية, برجوازيات جنينية ومدجنة.
وعليه فإنه من الضروري التعرض ولو بإيجاز لأهم العمليات التي تم بواسطتها إيجاد مثل تلك الوضعية المذكورة أعلاه قصد فهم كل الوضعيات الجديدة التي أحدثتها مختلف التغيرات في ظل السيطرة الاستعمارية الفرنسية.

من بين تلك العمليات : تدمير نظام الملكية الجزائري وإحلال نظام ملكية بديلا له.
لهذا الغرض وضعت الإدارة الفرنسية ثلاثة مراسيم أساسية :

- مراسيم 1844 – 1846.
- القرار المشيخي Le senatus-consulte لسنة 1863 [1].
- قانون عام 1873 أو Loi Warnier.

1 . مراسيم 1844 – 1846 :

بالنسبة لمرسوم 1844 تعتبر الإدارة الفرنسية بموجب هذا الأخير كل الأراضي غير المستغلة، أراضي شاغرة من أهلها وأصحابها إذا لم تثبت حق ملكيتها حتى ملكيات الحبس لم تنجو من هذا المرسوم.
أما مرسوم 1846 فقد جاء -كما تدعيه الإدارة الفرنسية- مكملا ومفصلا للمرسوم الأول بحيث يجعل للأراضي غير المستغلة مهلة ثلاثة أشهر لملأ حجج ملكية تلك الأراضي وإلا تصبح تلك الحجج لاغية.
بالنسبة للمرسوم الأخير تقول مغنية الأزرق[2] :"إن مرسوم عام 1846 كان يهدف في جانب منه إلى وقف ما أعتقد أنه حركة فلاحية عفوية للإستيلاء على أقسام من الملكية العامة التركية السابقة".

والنتيجة الحتمية لهذين المرسومين هي مصادرة آلاف الهكتارات من الأراضي لتضم إلى "الملكية العامة".

2. القرار المشيخي لسنة 1863 :

قصد بمرسوم 1863 تقويم اعوجاج مراسيم 1844 و 1846 فحضى برعاية خاصة من نابليون الثالث فكان يقصد -ظاهريا- حماية حق الملكية عند السكان المحليين.
أما حقيقة هذا المرسوم فتكمن في : تقسيم الأراضي الموحدة والجماعية لجعلها أملاك خاصة وبالتالي خلق ملكية فردية من النوع الأوروبي خاضعة للبيع والشراء كباقي السلع الأخرى في السوق والسماح بالتالي "للسكان الجدد" من الأوروبيين امتلاك أجزاء هائلة من تلك الأراضي.
ويسمح هذا المرسوم أيضا من تقليص العصيان والمقاومة عن طريق تفكيك القبيلة وبعثرتها باعتبارها الحاجز الأساسي أمام ما سمي بمسالمة الجزائر.

3. قانون عام 1873:

جاء هذا الأخير –كالعادة- لمراجعة مرسوم مجلس الشيوخ لعام 1863 ووضع رسميا قصد تحديد الملكية الفردية لأفراد القبائل واستخدام القانون الفرنسي في جل مبادلات الأراضي خاصة تلك التي تقع بين أطراف جزائرية.
إلا أنه في حقيقة الأمر كان يرمي للقضاء على أراضي العرش (تلك التي يشارك فيها رجال القبيلة طبقا لقدراتهم على فلاحتها فهي ملكية مبنية على حق العمل) التي كان يطلق عليها المعمرون الفرنسيون اسم الأملاك الجماعية وتقسيم / تشتيت أراضي العائلات التي بقت مجمعة.
وقد شبه المؤرخ ريمون إينار[(3)] قانون عام 1873 بيوم الحساب والعقاب بالنسبة لملكية الأهالي.هاهو الأستاذ مصطفى الأشر[(4)] يقيم تلك العملية كما وكيفا فيقول :" منذ تلك الفترة أي بعد القضاء على ثورة 1871 قررت السلطة الفرنسية في 1872 مصادرة جميع أراضي المتمردين لفائدة الدولة والمعمرين(2.640.000هكتار) [(5)] وعلى إثر ذلك صدر قانون 1873 العقاري كتكملة للقرار المشيخي الصادر في 1863، وأدت هذه الإجراءات كلها إلى إفقار الفلاحين ومضاعفة عدد الكادحين في الأرياف ".

بعد إلقاء نظرة وجيزة على تلك المراسيم المتتالية ورصد أهدافها المعلنة والخفية, يمكننا القول بدون تردد أنها تصب جميعا في نفس الاتجاه وهو :

- فك النظام القبلي.
- القضاء النهائي على الأراضي.
- إبقاء جزء صغير فقط منها كملكية خاصة للجزائريين.
- تخصيص الباقي لغرض استقبال المهاجرين/المعمرين الأوروبيين.

أما عواقب استبدال نظام الملكية القديم بنظام جديد نستشفها في التغيرات التي طرأت على علاقة الفرد بالملكية وعلى التنظيم الاجتماعي للقبائل.

- بالنسبة للعنصر الأول يمكننا تسجيل أن الملكية الفردية أصبحت خاضعة للبيع والشراء كباقي السلع في السوق وبالتالي انتشار عمليات البيع والشراء مع زيادة أهمية النقد كوسيط في كل تبادل.
- أما العنصر الثاني فهو المجال الذي نسجل فيه اضمحلال وانقراض مؤسسات قبلية (كالشرطية مثلا) التي كانت تعتبر مؤشر على التكافل والتنظيم اللذان يميزان الوسط الفلاحي.

نسجل أيضا بروز وحدات أقل حجما من القبيلة وهي الدواوير[6] نتيجة التشتيت الذي تجاوز حد الأراضي ليصل إلى التكوينة البشرية للقبائل ومنها إلى الآثار على تكوين مختلف الجماعات الاجتماعية.

نذكر على سبيل المثال الإقطاع بجناحيه حسب تحالفهما مع الاستعمار الفرنسي أو زعماء المقاومة الوطنية(الشيخ المقراني)، لقد أضعفت المقاومة الطويلة للغزو الاستعماري ممثلين الإقطاع الذين قادوا تلك المقاومة، الأمر الذي قضى على سلطتهم و قاعدتهم الاقتصادية– الاجتماعية.

وفي الكثير من الأحيان عملت الإدارة الفرنسية على خلق/إيجاد إقطاعية عميلة بدل الإقطاعية القديمة تتكون من أولئك الذين حاربوا مع الجيش الفرنسي ومن الأهالي المتمتعين بشتى الامتيازات.

إن تركيزنا على المراكز الريفية أو الريف أساسا، لا يجب أن ينسينا المراكز الحضرية حيث عرفت البرجوازية نفس المصير فأصبحت فئة اجتماعية هامشية[7] نظرا للتدهور الاقتصادي المجسد في تواريخ متسلسلة :

1846 (تحجيج ملكية الأراضي أو مصادرتها).

1854 (أول هجرة نحو المشرق بعد الحرب الاستعمارية).

1867 (مجاعة مهولة أدت إلى موت نصف مليون ساكن).
1868(حل نقابات أصحاب الحرف في المدن الجزائرية).

يقول الأستاذ مصطفى الأشرف[8] : في حق تلك البرجوازية الحضرية "إن هذه البرجوازية وهذه النخبة الحضرية التي كان من الممكن -لولا الاستعمار- أن تمضي على طريقها التقليدي أو أن تنتهج منهجا جديدا بالاعتماد على الإمكانيات المتاحة لها قد توقف تطورها فجأة فلم تجد أمامها أي مجال للنماء والازدهار".
بقيت الأمور على حالها بالنسبة للبرجوازية إلى غاية منتصف القرن العشرين ويكفي التأكد من ذلك مع باحثان انكبا على دراسة ديناميكية البنية الطبقية للمجتمع في نفس المرحلة الزمنية (ما بعد نهاية الحرب العالمية الثانية).
يقول الأول : "لا يمكننا -ونحن في أواخر الخمسينات- استنتاج أو الجزم بوجود برجوازية وطنية بنفس الأهمية أو الحجم التي هي عليه عند ماوتسيتونغ في الديمقراطية الجديدة سنة 1940"[9].
ويبين لنا الثاني أنه حوالي سنة 1946 أي غداة انتهاء الحرب العالمية الثانية كانت البرجوازية الصغيرة والبطالين هم المهيمنين على الساحة أنذاك[10].

ب. الشروط السياسية لهيمنة البرجوازية الصغيرة :

تميزت العشرينات من القرن الماضي بمصاعب اقتصادية متزايدة أصابت اقتصاد الجزائر –كمستعمرة- في العمق فقد تأثر هذا الأخير بأزمة رأسمالية في المركز (فرنسا) نظرا للارتباط الوثيق بين الاثنين.
والنتيجة تقلص الصادرات الجزائرية من منتوجات فلاحية ومنجمية الأمر الذي أحدث بطئ شديد في الاقتصاد الجزائري لمدة سنوات عديدة تمتد حسب الدكتور بوزيدة من سنة 1925 إلى 1935 [11] فكانت كافية للتعقيد من مشكل البطالة ليصل إلى ذروته وتحطيم الفلاحين الصغار الذين تركوا البوادي باتجاه المدينة.
كانت طبقة الفلاحين الفقيرة وجماهير البروليتاريا في وضعية مزرية وفي غاية الخطورة، في هذا الظرف بالذات وفي نفس الفترة الممتدة بين 1927 و 1937 شهدت الساحة الجزائرية ميلاد أهم أحزاب الحركة الوطنية وهي حسب الأسبقية في الظهور كالتالي :

نجم شمال إفريقيا :

ظهر في فرنسا نتيجة احتكاك مؤسسيه على رأسهم "مصالي الحاج" بالمنظمات/النقابات العمالية هناك سنة 1924، والذي أصبح فيما بعد (1937) يحمل اسم حزب الشعب الجزائري ثم حركة انتصار الحريات الديمقراطية سنة 1947.

أثبتت التجربة التاريخية أنه الحزب الأكثر تمثيلية للجماهير المعوزة فكان أبرز مدافع عن مصالح طبقة الفلاحين التي إفتك الاستعمار أراضيها ومزق التفقير أشلائها.

لقد ظهر ذلك جليا في مواقفه التي كانت **ترفض الخط الإصلاحي** الطاغي على معظم -باقي- أحزاب الحركة الوطنية فكان أول من أدعى لضرورة إحداث قطيعة جذرية مع النظام الاستعماري باللجوء إلى الكفاح المسلح قصد تحقيق الاستقلال الكلي والتام للبلاد.

إن الثبات على نفس الخط ورفض كل محاولات رهن القضية الوطنية رفع من ثقله لدى **الجماهير الواسعة التي كانت تشكل أغلبية مناظليه وأتباعه** تقودهم بعض الأفراد من **البرجوازية الصغيرة ومن المثقفين**، وكان من ثمار الانسجام بين برجوازية صغيرة تقف وراءها الجماهير الشعبية تأسيس جبهة التحرير الوطني واندلاع الكفاح المسلح.

جمعية العلماء :

تأسست جمعية العلماء المسلمين في الجزائر سنة 1931 وكان رئيسها الشيخ عبد الحميد ابن باديس (1889-1940).

إنها جمعية دينية أرادت أن تكون رسالتها الأساسية ثقافية محظة -في بدايتها على الأقل- لذا كان عملها مهتم بنشر اللغة العربية وإحياء التراث الثقافي الإسلامي مع محاربة "الفكر الخرافي" المنتشر في الأوساط الريفية -الذي يروج له المرابطون وبعض الإخوانيات -عبر مدارس حرة ومستقلة عن المدارس الفرنسية.

لقد نظرت جمعية العلماء إلى القضية الوطنية من زاوية ثقافية بحتة فكانت مطالبها تتمحور أساسا حول ضرورة فصل الدين عن الدولة واستقلال القضاء الإسلامي.

يرى الأستاذ الأشرف [12] :" إن برجوازية قسنطينة هي التي تولدت منها حركة ذات مبادئ سياسية دينية ويمثلها الشيخ ابن باديس وحركة أخرى تطالب ببعض الحقوق (وتمثلها جماعة من أعضاء المجالس البلدية)".

إن كون برجوازية قسنطينة هي الأصل الذي انبثق منه جمعية العلماء من شأنه أن يفسر لنا انتشار أفكارهم عند الجماهير الحضرية خاصة فئة المتعلمين باللغة العربية, و التي تستقي

مرجعيتها من التراث العربي الإسلامي دون أن ننسى بعض الأوساط الريفية التي تخلصت من سيطرة المرابطين في المناطق القليلة ذات البنية الاجتماعية والاقتصادية السليمة.
تجدر الإشارة أن فشل مشروع بلوم-فيوليت وأحداث 8 ماي 1945 دفعت بالجمعية إلى تبني خط سياسي آخر - غير الخط الإصلاحي - أكثر جذرية باتجاه الاستقلال التام للبلاد.

فدرالية المنتخبين/الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري :

تأسست فدرالية المنتخبين سنة 1933 وأصبحت بعد ذلك أي سنة 1946 الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري وقد أسسه فرحات عباس بعد فشل جبهة أحباب البيان الجزائري كإطار خاص بالبرجوازية وممثل لمصالحها أو بصفة أدق ذلك الجزيء الحضري للبرجوازية والمثقفين الناطقين بالفرنسية إضافة إلى ذوي المهن الحرة والتجار والموظفين زيادة إلى جموع لا بأس بها من الجماهير الشعبية.
المهم أن ممثل البرجوازية المتمثل في الاتحاد الديمقراطي كان شديد التأثر بنموذج البرجوازية الغربية وخاصة بمجموعة من القيم والتقاليد السياسية الفرنسية إلى درجة المناداة بظم الجزائر نهائيا إلى فرنسا وتشجيع سياسة الاندماج.

لكن سرعان ما رجع إلى مواقف أكثر وطنية بعد أن أيقن أنه لا مخرج ولا حل خارج القطيعة الجذرية والنهائية مع النظام الاستعماري.

الحزب الشيوعي الجزائري :

تأسس سنة 1936 وتتكون قاعدته أساسا من الأوروبيين حيث لم يضم في صفوفه العديد من الجزائريين المسلمين, كان كثيف النشاط في الأوساط العمالية وبالخصوص لدى عمال النقل.
يعتبر أول من تحدث عن ضرورة الاستقلال الوطني للمستعمرات إثر تأسيس الأممية الثالثة من طرف لينين في العشرينات إلا أنه لم يكن من دعاة الاستقلال الفوري والتام للجزائر وذلك لتبنيه "أطروحات" الحزب الشيوعي الفرنسي , والتي تعتبر الجزائر أمة في طور التكوين.

شارك في العديد من المبادرات التي نظمتها أحزاب الحركة الوطنية على رأسها المؤتمر الإسلامي والجبهة الجزائرية, وقد غاب عن جبهة أحباب البيان لعدم موافقته على مطلب الاستقلال التام.

هذا لم يمنع مناضليه من الالتحاق بجبهة التحرير الوطني سنة 1956 دون أن يكون ذلك قرارا حزبيا يحضى بالإجماع.

بناءا على ما سبق يبدو من البديهي القول أن الحركة الوطنية لم تكن كتلة موحدة أو متجانسة, بالرغم من وطنية أعضائها وحسن نيتهم بحيث تعددت وتباينت وجهات نظرهم ومواقفهم وكذلك المصالح التي يدافعون عنها.

سنركز على كل ذلك من خلال التطرق إلى ثلاثة محطات أساسية وما أحاط بها من تصورات ومواقف مختلفة, تغطي الفترة الممتدة بين 1936 و1954 وهي على التوالي :

- المؤتمر الإسلامي.
- أصحاب البيان والحرية.
- الجبهة الجزائرية.

المؤتمر الإسلامي :

تم إنشاء في السابع من جوان 1936, جبهة أو تجمع يضم مجموعة من الأحزاب الفاعلة في الحقل السياسي الجزائري آنذاك وهي : جمعية العلماء, الحزب الشيوعي, وذلك بقيادة جزيء من البرجوازية الجزائرية, ذي الثقافة الغربية والمتجمع في فدرالية المنتخبين بقيادة فرحات عباس.

تم تجميع كل هؤلاء على أساس ميثاق من المطالب, وجهت إلى الإدارة الاستعمارية والتي أصبحت فيما بعد العمود الفقري لما عرف باسم مشروع -بلوم فيوليت- إبان حكومة الجبهة الشعبية في فرنسا ويمكننا تلخيص أهم تلك المطالب في العناصر التالية :

- ضم الجزائر إلى فرنسا نهائيا.
- إلغاء الدواليب الخاصة, المندوبيات المالية ,الحكومة العامة.
- الأهلية لكل المنتخبين.
- إحداث هيئة ناخبة موحدة.
- التمثيل في البرلمان الفرنسي.
- الحق في المدرسة.
- الحق في تعليم اللغة العربية.
- الحق في الشغل.

وبقي حزب الشعب الجزائري الوحيد الذي عارض بشدة نواة تلك المطالب (الاندماج) وأهداف التجمع منذ الوهلة الأولى وهاهو زعيمها مصالي الحاج, يعلق على فكرة المؤتمر الإسلامي مبرزا موقف حزبه قائلا :"هناك فرق أساسي بين ضم بلادنا الذي تم ضد إرادتنا وبين ظمه بمحض الإرادة الذي قرر في المؤتمر المقام يوم 7 جوان في الجزائر مؤتمر مرمق خلال ثلاثة ساعات من الزمن، نحن أيضا أبناء الشعب الجزائري ولن نقبل أن يضم بلادنا إلى بلد آخر ضد إرادته. إننا لا نريد تحت أي مبرر كان رهن مستقبل, أمل الحرية الوطنية للشعب الجزائري" (13).

إن هذا الموقف الثابت لحزب الشعب الجزائري ووقوفه أمام محاولة رهن النضال الطويل, للجماهير الشعبية, جعل منه الممثل لأهداف ومصالح هاته الأخيرة , والحاجز الذي **سد الطريق أمام محاولة البرجوازية بكل مكوناهتا قيادة الحركة الوطنية** زيادة على إسهامه في إفشال هذا التجمع بعد أن تلقى الضربة القاضية من طرف البرجوازية الفرنسية التي عرف المعمرون كيف يضموها إلى صفوفهم.

أحباب البيان والحرية :

إن الفشل الذريع الذي عرفه المؤتمر الإسلامي, كان بمثابة "المحطة" التي وقفت عندها البرجوازية لتستنتج أنه لا يمكن تحقيق أمانيها ومصالحها الآنية, على حساب التنازل عن المطلب الوطني.

وهاهو تحالف جديد بعد سبع سنوات (7) من المؤتمر الإسلامي (1944) يضم كل الأحزاب السياسية, باستثناء الحزب الشيوعي الجزائري حول مشروع جديد سمي بأحباب البيان والحرية ويختلف اختلافا جذريا عن الأول، يمكن تلخيصه في ثمانية (8) عناصر أساسية :

- إلغاء الاستعمار.
- منح الجزائر دستور خاص.
- إحداث إصلاح زراعي لصالح البروليتاريا الفلاحية.
- الاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية.

- التعليم المجاني والإجباري.
- حرية العبادة.
- حرية الصحافة .
- مشاركة الجزائريين في حكومة بلادهم.

ويبقى هذا التحالف ينشطه قطبان (فدرالية المنتخبين وحزب الشعب الجزائري) لكل حساباته وقناعاته.

فإذا كان الأول -نظرا لضعفه العددي وعزلته في الوسط الاستعماري- يحاول استغلال الظروف الداخلية والعالمية[14] لجر جميع القوى المتحالفة معه نحو تطبيق برنامجه الخاص.

فإن الثاني (حزب الشعب) رغم عدم إيمانه بجدوى المطالب السلمية إلا أنه يتحالف مع القوى الوطنية, عندما يتعلق الأمر ببرامج ثورية هدفه جلب البرجوازية كل البرجوازية إلى مواقعه الخاصة.

لقد تجلت بوضوح المواقف التكتيكية للبرجوازية, عندما عارضت الإدارة الاستعمارية برنامج أحباب البيان والحرية, وردت عليه بأبشع الأشكال (مجازر ماي 1945 وقمع قادة التجمع المذكور) فما كان لها إلا العودة إلى المواقف القديمة وقد تجلت هذه المرة في اقتراح الاتحاد الديمقراطي بقيادة فرحات عباس فكرة الحكم الذاتي الداخلي للجزائر في إطار كومنولث فرنسي[15].

عند هذا الحد سارع حزب الشعب بسحب ثقته من أحباب البيان والحرية، وعاد إلى **<u>التشكيك في النوايا الحقيقية وفي القطيعة التي كانت البرجوازية تنوي إحداثها مع ماضيها القريب</u>**.

الجبهة الجزائرية :

إن المحاولة الثالثة التي جمعت كل القوى السياسية دون استثناء قبيل اندلاع الثورة التحريرية في 5 أوت 1951 تحت اسم الجبهة الجزائرية هي بمثابة جبهة تصدي واحتجاج عن الخروقات الكبيرة و التزوير الذي عرفته مختاف الانتخابات آنذاك.

من بين المطالب التي وجهتها الجبهة الجزائرية للإدارة الاستعمارية مايلي :

- احترام الحريات الأساسية (حرية الرأي , الصحافة والإجتماع).
- احترام حرية الانتخابات.
- الكف عن كل أشكال البطش والقهر.

- إنهاء تدخل الإدارة في شؤون العبادة الإسلامية.

كانت تلك المطالب -زيادة على التعهد بعدم المشاركة في المواعيد الانتخابية القادمة- بمثابة حد أدنى تجتمع حوله مختلف الأحزاب السياسية.

نظرا لعدم احترام حركة انتصار الحريات الديمقراطية تعهدها بعدم المشاركة في المواعيد الانتخابية المقبلة بعد قرار مصالي الحاج المشاركة وتأكده من الحصول على الاستقلال, ظهرت خلافات مع ممثل البرجوازية الاتحاد الديمقراطي وداخل صفوف حركة انتصار الحريات الذي انقسم إلى اتجاهين : الاتجاه الفعالي/الحركي والاتجاه الشرعي –القانوني.

يعيب مصالي الحاج على الاتجاه الثاني التشبث بالتحالف مع الاتحاد الديمقراطي وبالتالي التفريط في قيادة حركة التحرير الوطني وتسليمها إلى البرجوازية.

وأصبح الصراع في آخر المطاف -داخل حركة انتصار الحريات- بين المركزيين والمصاليين, فبقت الأمور على حالها رغم كل محاولات الصلح وراب صدع الحزب لكن دون جدوى إلى أن أعلن اتجاه ثالث(16) منبثق من نفس الحزب وهو : اللجنة الثورية للوحدة والعمل (مارس 1954) قرب انتهاء أجل حركة انتصار الحريات واندلاع الحرب التحريرية بقيادة جبهة التحرير الوطني .

يتضح مما سبق أنه للمرة الثانية -بعد تجربة الأربعينات مع أحباب البيان والحرية- يتم قطع الطريق أمام محاولات البرجوازية قيادة الحركة الوطنية وهاهو الجناح الراديكالي لحركة انتصار الحريات الوطنية بقيادة البرجوازية الصغيرة يبعث للوجود جبهة التحرير الوطني لقيادة الكفاح المسلح ويدفع بالبرجوازية الالتحاق بالجماهير الفقيرة بعد أن حاولت مرارا تسبيق مصالحها وطموحها في الترقية الاجتماعية من خلال صيغ عديدة للاندماج في المنظومة الاستعمارية وذلك على حساب مصالح الأغلبية من الجماهير المحرومة.

أخيرا يمكننا القول أن أسلوب الإنتاج الاستعماري تسبب في إحداث أضرار جسيمة تركت آثارها على جميع المستويات : على بنية الملكية وعلاقات الإنتاج وعلى البنية الاجتماعية ككل وسبق أن أشرنا إلى أحد أهم تلك الآثار التي تسبب فيها الطابع الاستغلالي لنمط الإنتاج الرأسمالي, عند وقوفه حاجزا قويا أمام تكون/ بروز رواد اقتصاديين كان يمكن أن يشكلوا نواة طبقة برجوازية, كتلك التي ظهرت في المجتمعات الغربية والتي كانت وراء ديناميكية تاريخية فتحت الأبواب على الكثير من الإنجازات والثورات.

لم تعرف التكوينية الاجتماعية الجزائرية في تلك الفترة سوى برجوازية[17] مدجنة مهمشة جعلتها طبيعتها -كما تعرضنا لذلك في المبحث الأول- تخضع للمنظومة الاستعمارية وتكتفي بالمطالبة ببعض الحقوق السياسية.

لكن نفس الأسباب المذكورة أعلاه بعثت إلى الوجود فئة اجتماعية أخرى من النوع البرجوازي الصغير, وقفت الند للند أمام البرجوازية بعد أن كسبت ثقة أغلبية الجماهير الفقيرة.

سرعان ما فهمت البرجوازية الصغيرة أن أي مجهود لتحقيق أهداف وطنية -وهو مستوى أعلى بكثير من كسب بعض الحقوق السياسية- محكوم عليه بالفشل مسبقا مادام يحاول التأقلم مع الإطار الاستعماري الأمر الذي سحب البساط من تحت أرجل البرجوازية وجعل الأولى تهيمن على الحقل السياسي حتى القطيعة النهائية مع النظام الاستعماري.

لكن ترى من هي البرجوازية الصغيرة ؟

جـ - البرجوازية الصغيرة في الأدبيات الماركسية :

يصطدم كل من يحاول تعريف البرجوازية الصغيرة أو إعطائها محتوى مرض ومطابق للواقع المعاش بمجموعة من التداخلات/التشابكات مع مفهوم آخر لا يقل تعقيدا وغموضا وهو الطبقة الوسطى.

وتذهب أغلب الأعمال إلى المزج بينهما إلى حد أصبح مفهوم الطبقة الوسطى مرادفا للبرجوازية الصغيرة بالرغم من وجود بعض الإستثناءات التي تحاول أن تقيد نفسها بصرامة منهجية تجعلها تقر - قبل التسليم بترادفهما لأسباب منهجية بحتة[18] - بوجود خاط بين "عناصر البرجوازية الصغيرة" وبين "الفئات المتوسطة" بمراتبها المختلفة.

ونظرا للتباين الملحوظ بين العناصر المكونة للطبقة المتوسطة فإنه غالبا ما تستخدم هاته الأخيرة في صيغة الجمع فتصبح الطبقات المتوسطة أقرب إلى الواقع مما هي عليه في صيغة المفرد.

فإذا كانت الطبقات المتوسطة تشير "إلى كل الشرائح التي توجد في حالة انتقال من وضع "أدنى" إلى وضع "أعلى" فتجمع بين الآتين من الأوساط الشعبية ولديهم القابلية للالتحاق بالطبقات الميسورة" [19].

فإن البرجوازية الصغيرة تشير إلى "تلك الشرائح الاجتماعية الغير متجانسة التي تمتلك وسائل إنتاجها والتي تتأرجح بين البرجوازية والبروليتاريا أو بين رأس المال والعمل" [20].

قد يوحي الوضع الانتقالي المشترك بين التعريفان والذي نجد عليه الشرائح الاجتماعية المذكورة أعلاه بأن المصطلحان مترادفان إلا أن الخطأ يكمن في الخلط بين عناصر "البرجوازية الصغيرة" بالمعنى الدقيق -كما سنراه لاحقا بأكثر تفاصيل- وبين المراتب المختلفة للطبقات المتوسطة مع العلم أنه في الكثير من الحالات تدمج شرائح البرجوازية الصغيرة ضمن الطبقات الوسطى.

تعرف الأدبيات الماركسية البرجوازية الصغيرة بأنها تلك الشرائح الاجتماعية التي تتميز بحيازتها مواقع مختلفة في الإنتاج فتضم من يعملون بأيديهم ويملكون وسائل الإنتاج الضرورية بحيث لا تحتاج إلى بيع قوة عملها ولا شراء قوة عمل الآخرين.

إنها تلك الشرائح التي تملك رأسمالا صغيرا, مهارات فنية , قطعة أرض صغيرة أو مستوى ثقافي, فتتألف من فلاحين فقراء, ملاكين صغار, حرفيين مهرة, أصحاب ورشات صغار, تجار صغار ومتوسطي الموظفين , المثقفين أو الإنتلجنسيا .

ويظفي Nicos [21]Poulantzas أكثر دقة على التعريف السابق حين يعتبر أنها تنتمي للبرجوازية الصغيرة مجموعتان كبيرتان تحتلان مواقع مختلفة في الإنتاج.

تسمى الأولى : البرجوازية الصغيرة "التقليدية"

تشمل الإنتاج والتجارة الصغيران, أي كل ما هو ملكية صغيرة ويتعلق الأمر بمؤسسات عائلية صغيرة وأشكال حرفية, أين نجد نفس العضو يمتلك نفس وسائل الإنتاج و العمل زيادة على كونه العامل المباشر أيضا.

تسمى الثانية : البرجوازية الصغيرة الجديدة/العصرية[22] إذا كانت الأولى في طور الاضمحلال والذوبان فإن هاته الأخيرة على العكس تعرف –حسب Poulantzas - تزايد و اتساع خاصة في ظل الرأسمالية الاحتكارية.

إنها شريحة أو تكتل من العمال الدائمين غير المنتجين[23] يوحده المدخول **في شكل أجرة والارتباط بالدولة و بأجهزتها المختلفة** غالبا ما يسند إليه (التكتل) **وظائف التأطير** في جهاز الدولة أو في المؤسسة الرأسمالية.

زيادة على الأجرة والارتباط بالدولة وبأجهزتها, يتقاسم أعضاء تلك الشريحة إيديولوجيا مزدوجة[24]: مضوية و تقدم وحدة وطنية و مصالح ذاتية, زهد و نزعة أخلاقية...الخ.

تهيمن النخبة البرجوازية الصغيرة كشريحة عليا من البرجوازية الصغيرة الجديدة على جل الأبحاث التي تناولت البرجوازية الصغيرة بالدراسة, تلك الشريحة التي تملك تخصصا نظريا أو تقنيا فتظم كبار ضباط الأجهزة الأمنية، أساتذة الجامعات, رجال الدين, الصحفيين, الاقتصاديين والفنيين و الموظفين الذين وصلوا إلى المراكز الوسطى[25].

إذا ملنا إلى التركيز على تلك النخبة من البرجوازية الصغيرة أو البرجوازية الصغيرة المثقفة - كما يسميها البعض- في إعطاءنا محتوي أو تعريفنا للبرجوازية الصغيرة, فان مرد ذلك يعود إلى سببين أساسيين.

الأول: لا يوجد سوى في الجزائر شكل صافي ونقي لتلك البرجوازية الصغيرة صاحبة الرأسمال الثقافي, و التي نجحت في فرض هيمنتها الكاملة.

الثاني: التأثير الإيديولوجي الثقافي والسياسي لذلك الجزيء المهيمن من البرجوازية الصغيرة.

وقصد حصر تلك النخبة سوف نعتمد على بعض الحقائق التاريخية والسمات الخاصة بها (نمط رأسمال المكتسب, المسار الاجتماعي . إلخ) لعلها تساعدنا على بلورة صورة أكثر دقة لما نطلق عليه النخبة البرجوازية الصغيرة أو البرجوازية الصغيرة المثقفة.

أصبح الرأس المال الثقافي والتقني -منذ النصف الأول من القرن 19- المنفذ الوحيد لبعض الفئات نظرا لما تبقى من حظوظ ضئيلة للتموقع في سوق العمل بعد أن حد الاستعمار الفرنسي من إمكانية الوصول والتمتع بالأنواع الأخرى من رؤوس الأموال.

لقد فرضت تلك السوق طلب جديد على النخب الضرورية لمختلف عمليات التأطير[26] التي شرع فيها الاستعمار والتي كانت المنظومة التعليمية الاستعمارية تضطلع بمهام تكوينها من أجل أغراض استعمارية بحتة.

وكرد فعل لهاته الوضعية الجديدة ظهرت المنظومة التعليمية المحلية/الأهلية التي تضطلع بتكوين وتدريب دفعات من المتعلمين قصد الحفاظ على الإسلام ومؤسساته المقدسة[27].

والنتيجة جماعتان تملكان رأس مال ثقافي توصف الأولى بالمفرنسة والعصرية نظرا لتكونها في المدارس الاستعمارية ولتأهيلها قصد ممارسة مهن معترف بها (الإدارة, التعليم, القضاء, الترجمة ...إلخ) و ذات رصيد من الهيبة والمكانة.

توصف الثانية بالمعربة والتقليدية باعتبارها تلقت تكوين تقليدي في مدارس دينية أو تنتمي لجمعيات دينية ولكن لم تكن لها نفس الحظوظ في ممارسة بعض المهن المذكورة أعلاه نظرا لاقتصار سوق العمل على إستعاب ما تكونه المدرسة الاستعمارية ذات الطابع الخاص الأمر الذي شجع المجموعة الثانية على محاولة إحداث سوق عمل موازية للأولى.

وبالرغم من كل تلك الاختلافات التي يبدو أنها تفرق بين المجموعتين (قطاع عصري/تقليدي, نخبة مفرنسة/معربة, سوق عمل رسمية وأخرى موازية . . . إلخ) إلا أن ما يجمعهما أكبر بكثير الأمر الذي ساعد على تكون جزيء طبقي توحده المواقع والمصالح.

حاولت الباحثة Fanny-Colonna[28] حصر أهم القواسم المشتركة التي تجعل من النخبتين جزيء طبقي وقد لخصتهم في أربعة عناصر أساسية :

1. يجمع رأس المال الثقافي بين الجماعتين الصغيرتين وأصبحت القدرات والملكات المعرفية هي الفاصل بين النخب والبقية من الجماهير الأمية (ريفية كانت أم حضرية) أصبحت تلك النخب جماعة موحدة تدافع عن حقوقها الخاصة مكانتها ووظيفتها في المجتمع الجديد.

2. تمثل المجموعة المدروسة الجزيء المهيمن من البرجوازية الصغيرة ذات الوزن الثقيل في المجتمع الجزائري نظرا لضعف البرجوازية و البروليتاريا.

3. تبدى النخبتان مشروعا ذو السمات الموحدة :

- نظرة مركزية للتنظيم.
- إيديولوجيا وسيطة همزة وصل بديهية بين الطبقات.
- بنية نخبوية لرسالتهم السياسية (النخبة والجماهير أو الراعي والرعية).
- الطابع النخبوي للمشروع باعتبار أن مهمة الصفوة تتمثل في "قيادة الجماهير إلى التحضر والمدنية ".

4. تسبق السمات المشتركة (رأس مال, الموقع .) سمات ثانوية أخرى (ثقافة طبقية, الإحساس بالانتماء أو الهوية, مختلف الإستراتيجيات) نجد مثلا نفس الدفاع عن لغة عالمة عند النخبتين أمام اللغة المتداولة لدى الجماهير.

لقد تعززت نواة ذلك الجزيء الطبقي -عند الاستقلال- وازدادت نموا وتوسعا مع اتساع المشاريع التنموية للدولة الوطنية نظرا لما تقتضيه من تخطيط/برمجة, تنظيم, مراقبة, تنفيذ وخدمات.

وعماد تلك المهام هم أولئك الذين تلقوا تعليما/تكوينا في مختلف المجالات فشغل الكثير منهم مناصب وسيطة في التعليم الإدارة الأمن, المالية. .إلخ, فجعلت منهم الظروف التاريخية الجديدة نخبة (بشقيها التقليدي والعصري) تقود عمليات التنمية سواءا تعلق الأمر بانتشار النظام التعليمي, ببرامج الإصلاح الزراعي أو عمليات التحديث البيروقراطية لأجهزة الدولة, التي فرضتها التأميمات والحركة الصناعية المتسارعة في البلاد.

إن امتلاك تلك النخبة لمهارات ومؤهلات تقنية وفنية أو كما يسميه الدكتور بوخبزة السلطان الثقافي[29] جعلها تستثمر إمكانياتها في قطاعات مختلفة : الصناعة, الفلاحة، البنية التحتية بالنسبة للنخبة المفرنسة ذات التكوين العصري والتعليم الأعلام, الثقافة, الشؤون الدينية بالنسبة للنخبة المعربة ذات التكوين التقليدي.

وبالرغم من اختلاف التقويم الاقتصادي والاجتماعي للجماعتين قد توحي هاته الوضعية الخاصة بالجزائر بأن المجموعة المعربة ذات التكوين التقليدي في وضعية أقل أهمية من المجموعة المفرنسة ذات التكوين العصري نظرا للحاجة الملحة لكفاءاتها العلمية والتكنولوجية ذات الارتباط الوثيق بالتوسع الاقتصادي وبالتالي السلطان الاقتصادي.

إلا أن حقيقة الأمور ليست بهذا الشكل القطعي وهاهو الدكتور بوخبزة يفسر لنا كيف يمكن للأنواع الأخرى من السلطان الثقافي -مثل مجال مختلف الاجتهاد في الدين- أن تكون لها ثقلا لا يستهان به فيقول[30] ". .قد يبدو مبالغا فيه اعتبار السلطان الديني في نفس مرتبة وأهمية الأنواع الأخرى للسلطان الثقافي، في الواقع نظرا لاعتبارات تاريخية نجد أن الظاهرة الدينية - في العديد من البلدان المختلفة- هي منبع الإنتاج الثقافي وذات استهلاك واسع ".

ويضيف غير بعيد :" غالبا ما نجد أنه لدى أصحاب السلطان الديني دور هام يلعبونه في المجتمعات التي فقدت هويتها الثقافية والتي تواجه شروط اقتصادية صعبة " .

لذلك يعترف لهاته النخبة المعربة ذات التكوين التقليدي بأهميتها عندما تضغط بكل ثقلها في كل القضايا ذات الصلة بالتعليم والثقافة عموما, وضعية المرأة, الأسرة, الإسلام فهي "قوة محددة كلما كانت الهوية الوطنية في موضع خلاف بينما لا تصبح إلا قوة تكميلية عندما تكون الأولوية لمشاكل التوزيع والتنمية" [31].

ونظرا للوضعية غير المريحة التي توجد فيها النخبة المعربة ذات التكوين التقليدي في مختلف الصراعات الاجتماعية مع فئات اجتماعية أخرى فإنه لا يبقى أمامها لفرض نفسها إلا استعمال سلطانها الثقافي قصد "تغذية" الخلافات الاجتماعية وبالتالي إفتكاك استحقاق/اعتراف يضمن لها سلطان حقيقي في قطاعات معينة.

المبحث الثاني : سمات و خصائص منتجي الاتصال (المرسلين)

بعدما تعرضنا في المبحث الأول إلى الشروط الاقتصادية والسياسية لظهور البرجوازية الصغيرة في الجزائر، مع التركيز الخاص على ظروف بروزها وهيمنتها وبالتالي محاولة حصر ملامحها الذاتية وبعض خصائصها المرتبطة بالتكوينة الاقتصادية الاجتماعية الجزائرية، انطلاقا من عناصر مشتركة بينها وبين تكوينات اجتماعية-اقتصادية أخرى تشترك مع الجزائر في بعض القواسم.
حان الوقت الآن لوضع كل ذلك في شكل تقابلي مع "ملامح" المرسل الذي يقف وراء خطاب الأصالة طيلة أكثر من عشرية كاملة من الصدور، علنا نصل إلى الهوية الحقيقية لنفس المرسل انطلاقا من بعض الخصائص/المؤشرات : كالسن، الجنس، الأصل الجغرافي، التكوين، الانتماء إلى فئة اجتماعية مهنية معينة، زيادة على ما سلف ذكره خاصة ما يتعلق بأهمية و ثقل البرجوازية الصغيرة المثقفة في المجال الإيديولوجي و الثقافي.

أ- المرسل الجزائري :

إنه على امتداد أكثر من عشرة سنوات من الصدور وجدنا 327 كاتب شاركوا جلهم في إثراء 91 عدد من مجلة الأصالة بإسهاماتهم و مقالاتهم المختلفة منهم 184 جزائري و الباقي أي 143 من الأجانب و بما أننا لم نتعرض في دراستنا هته إلا لـ23 عدد من نفس المجلة فإن

العدد الإجمالي للكتاب الذين ساهموا بأقلامهم بلغ 184 كاتب منهم 84 أجنبي و 100 كاتب جزائري أي بنسبة 54,35% وهي نسبة تقارب نسبة الأقلام الجزائرية، التي ساهمت في 91 عدد كاملة أي 327/184 : 56,27%.

كذلك و مثله بالنسبة للكتاب الأجانب، الذين تبلغ نسبتهم في عينتنا 45,65% و هي جد متقاربة مع نسبة الكتاب الأجانب الذين ساهموا في إصدار الأعداد كاملة طوال أكثر من عشرة سنوات أي نسبة 43.73%.

سوف نهتم –أولا- بالمائة (100) كاتب جزائري الذين نعتبرهم مرسلين أو منتجي الاتصال، من خلال الوقوف على بعض الخصائص التي من شأنها تزويدنا بالكثير من المعلومات حول من يقف وراء خطاب الأصالة في كلتا الفترتين الزمنيتين المذكورتين سابقا.

تجدر الملاحظة على هذا المستوى أنه سوف نركز جهودنا على النواة الحية لهاته العينة، وبالتالي سوف لا نتعرض لمائة 100 كاتب بالتفصيل و إنما لمجموعة من الأقلام التي لا يمكننا اعتبار إسهاماتها و رسائلها، أمرا عرضيا أو ظرفيا بمعنى أننا سوف نقوم بجرد كل الكتاب أو الأقلام التي ظهرت في مختلف أعداد الأصالة مرتين على الأقل.

و عليه تصبح نواتنا الحية مشكلة أساسا من 37 كاتبا ساهموا بطريقة مستمرة و منتظمة في إثراء مجلة الأصالة، طوال عشرة سنوات من الصدور بوتائر متفاوتة من مرسل لآخر حيث نجد من نشر له (17) سبعة عشرة مقالة، و هناك أيضا من نشرت له الأصالة سبعة مقالات (07)، و هناك من لم تنشر له سوى مقالتين (02) أو أقل كما يوضحه الجدول التالي :

الجدول رقم 01 : توزيع المقالات حسب الكتاب

عدد المقالات	الكتاب
مقالة واحدة	63
مقالتين	12
ثلاثة مقالات	06
أربعة مقالات	10
خمسة مقالات	03
ستة مقالات	01
سبعة مقالات	01
إحدى عشر مقالة	01
اثني عشرة مقالة	01
أربعة عشرة مقالة	01
سبعة عشرة مقالة	01
المجموع	100

يتضح من الجدول رقم 01 أن 37 كاتبا/قلما عرفتهم مجلة الأصالة يتقاسمون 72.25% من مجموع المقالات المنشورة، و يتضح أيضا أن 29.51% من المقالات المنشورة، أصحابها لا يتجاوزون الستة (06) أشخاص يعودون بانتظام عبر إحدى عشرة سنة (11) من الصدور، و يتعلق الأمر بالسادة : مولود قاسم نايت بلقاسم، أحمد حماني، عبد الرحمن شيبان، أحمد توفيق المدني، المهدي البوعبدلي، عبد الرحمن الجيلالي.

هؤلاء الكتاب و غيرهم، أي النواة المكونة من 37 شخصا هم الذين سوف نضعهم "تحت المجهر"، نظرا للكم المعتبر من المعلومات التي جمعناها حول مسارهم العلمي و المهني، علنا نتعرف على من يقول ماذا و نظرا أيضا للصعوبة التي وجدناها في التعرف على كل الأقلام التي نشطت مجلة الأصالة إبان أكثر من عشرية كاملة من الصدور.

إن أول ما انطلقنا منه للتعرف على نواة المرسلين الجزائريين هما فئتا السن و الجنس، و قد لفت انتباهنا مثلا الغياب الملحوظ للعنصر النسوي حيث لا تمثلن إلا نسبة 6.43% من مجموع المرسلين (جزائريين و أجانب).

و تنخفض هته الأخيرة لتصبح 3% فقط بالنسبة للمرسل الجزائر[32] الأمر الذي يدفعنا للقول أن مجلة الأصالة "فتحت أبوابها" إلى النساء القادمات من الغرب (أوروبا بالتحديد) أكثر من النساء الجزائريات أو العربيات المسلمات.

قد يبدو ذلك متناقضا مع خطاب الأصالة، الذي طالما ركز على قضايا العائلة و منه كل ما له علاقة بقضايا المرأة، لكنه يبدو أنه كان اهتمام بالمرأة في "غياب" هته الأخيرة.

و عليه يمكننا القول دون تردد أن المرسل الجزائري في مجلة الأصالة جعل من قضايا الفكر والثقافة مسائل تخص الرجال دون النساء.

أما ما يتعلق بفئات سن المرسلين التي استطعنا التحصل عليها فهي رغم الدقة التي تنقصها في بعض الأحيان، تبقى كافية لتعطينا صورة واضحة عن متوسط عمر المرسل الجزائري عند صدور مجلة الأصالة سنة 1971 و قد حددناه في 48 سنة، حيث نجد أن أغلبية الأقلام من مواليد الثلاثي الأول للقرن العشرين والبقية من مواليد الثلاثي الثاني أي حوالي 1930 و في كلتا الحالتين فإن ما يمكن أن يقال على المرسل الجزائري، أنه ينتمي إلى جيل عايش كبرى الأحداث التي عرفتها المعمورة (الحرب العالمية الأولى والثانية، الأزمة الاقتصادية العالمية) ومنه الوطن الأم الجزائر مثل : الذكرى المئوية للاحتلال، آثار الأزمة الاقتصادية العالمية على الجزائريين، بروز أحزاب الحركة الوطنية، الحرب التحريرية...الخ، الأمر الذي سوف يحدد بطريقة أو بأخرى مساره العام.

نسجل إذن هيمنة الفئات "المسنة" على مجلة الأصالة إلى درجة يمكننا التأكيد دون تردد، أنه كلما كانت الأقلام شابة، كلما ينقص الطلب عليها، حيث لا نجد إسهامات هؤلاء إلا في هوامش المجلة، يخصص لها حيز مكاني بسيط جدا إذا ما قيس بما يخصص لغيرهم.

إلا أن السؤال الذي نطرحه على أنفسنا هو : كيف يتم تهميش العناصر الشابة –ما عدا حالات تبقى شاذة– علما أن مؤسسيها أرادوا كما ظهر في الكثير من الأحيان أن تهتم بالشباب أساسا؟

الحقيقة أنه كلما دققنا النظر في محتوى "المادة المقترحة" على المخاطبين، نجدها لا تكلم الشباب[33] بل فئات ذات مستوى علمي عالي مثل : الأساتذة الجامعيين، إطارات، رجال دين، طلبة... الخ ربما جاءت مجلة الرسالة فيما بعد –مارس 1980– "لتصحيح" هذا الخطأ الفادح، والاهتمام خصيصا بالشباب الذي أصبح آنذاك يستهلك خطابا آخر و يتجه نحو وجهة أخرى.

أما فيما يخص "التوزيع الجغرافي" للمرسل الجزائري، فيبدو من المعلومات التي بحوزتنا أنها ليست حكرا على منطقة أو مناطق معينة دون أخرى بصفة مطلقة (سطيف، جيجل، ورقلة، بني مزاب، وادي سوف.. الخ) إلا أننا نلاحظ، عودة منتظمة وبشكل ملحوظ لأسماء بعض المدن الكبرى ذات الإرث والتقاليد الثقافية الراسخة مثل : الجزائر، قسنطينة، تلمسان، بجاية التي يمكن اعتبارها مراكز حضرية كبرى تجنبت –في حدود المعقول– انفجار البنيات الاجتماعية القديمة/التقليدية، مما سمح بترقية نخب استردت مسؤولياتها التاريخية.

أحسن مثال على ذلك هي مدينة قسنطينة التي استطاعت برجوازيتها منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى بعث حركة تلاحم بين مختلف الجماعات الاجتماعية، ثم بعث حركة ذات طابع ديني-سياسي في الثلاثينات من القرن العشرين يمثلها الشيخ عبد الحميد ابن باديس، و يقول الأستاذ مصطفى الأشرف في هذا الصدد : "لعل المواقف المعتدلة التي اتخذها زعماء هذا الاتجاه الثقافي هي السبب في استمرارية الدور الذي قامت به البرجوازية القسنطينية و نجاحها في إعادة تشكيل نفسها"[(34)].

وما يهمنا في هذا الصدد هو اعتبار تلك المدن الكبرى التي تعود بشكل ملحوظ كأصول جغرافية للمرسل الجزائري، مراكز انطلاق و بعث لأفكار جمعية العلماء ومشروعهم الثقافي-التربوي علنا نجد بينهما قواسم مشتركة، تدفعنا إلى معرفة أدق للمرسل الجزائري الذي هو محل اهتمامنا.

إلا أننا –بالنسبة لهذا العنصر بالذات– لا نتفق مع من يربطون أو يجعلون نشاط جمعية العلماء، حكرا على المناطق الحضرية والمدن الكبرى دون غيرها[(35)] لأن الأبحاث السوسيولوجية تبرز عكس ذلك حيث تعتبر F. Colonna مثلا " القاعدة الجغرافية للتعليم الإصلاحي هي دوما الريف المتمدرس أو المدن الداخلية الصغيرة"[(36)].

ولمعرفة ما مدى احتكاك و تأثر –نواة المرسل الجزائري– بالمشروع الإصلاحي المجسد في أفكار ومختلف نشاطات جمعية العلماء (تكوين، تربية، توعية.. الخ) سوف نضطر للانكباب على المسارات التربوية والمهنية لهؤلاء الكتاب بشيء من التفصيل لأنه غالبا ما تترك هته الأخيرة آثارها لمدة طويلة على أفكارهم و نشاطهم.

أ.1 – التكوين و المسار المهني :

إننا لن نتعرض لجل الكتاب/الأقلام الذين تعاقبوا على مجلة الأصالة[37] بل سوف نركز اهتمامنا –كما أشرنا إلى ذلك سابقا– على نواة حية تتكون من 37 كاتب، استطعنا جمع كم لا بأس به من المعلومات الدقيقة حولهم، الأمر الذي لم نفلح فيه بنفس القدر بالنسبة للبقية.
إننا سوف ننطلق من مجموعة مكونة من ستة (06) كتاب/أقلام قلنا عنها في بداية المبحث أنها احتكرت وحدها حوالي 30% من مجموع المقالات، طوال أكثر من عشرية كاملة، نظرا لوزنها بالنسبة لمجلة الأصالة و للمؤسسة الدينية الرسمية ككل.

أحمد حماني :

أحد أبرز أقلام مجلة الأصالة و كبار المؤسسة الدينية الرسمية، باعتباره من تلامذة الشيخ عبد الحميد ابن باديس بقسنطينة و من خريجي جامع الزيتونة (تونس) بعد عشرة سنوات من الدراسة المتواصلة تحصل فيها بالتوالي على شهادة الأهلية ثم التحصيل فالعالمية (من 1934 إلى 1944) بعد عودته من تونس دعي إلى مدرسة التربية و التعليم بقسنطينة لتعليم كبار الطلبة، كما عين عضو مكتب جمعية العلماء مكاف بالأمانة العامة من سنة 1951 إلى غاية 1957.
دفعه احتكاكه بالشيخ العربي التبسي (الذي قرر إقحام جمعية العلماء داخل جبهة التحرير الوطني) إلى التفرغ للثورة منذ سنة 1956 ألقي عليه القبض سنة 1957 و حكم عليه بالسجن لمدة 15 سنة. بعد الاستقلال تولي التفتيش العام للغة العربية، ثم عين أستاذا في معهد اللغة العربية بكلية الآداب جامعة الجزائر من سنة 1965 إلى 1975، في نفس الفترة كان يتعاون مع وزارة الشؤون الدينية حيث عين رئيس المجلس الإسلامي الأعلى و لم يبرح هذا المنصب إلى غاية تقاعده سنة 1989.
عين سنة 1991 بالإجماع رئيسا لجمعية العلماء الجزائريين وسنة 1993 على رأس لجنة الفتاوى لوزارة الشؤون الدينية زيادة على تلك المناصب كان عضو مؤسس لمجمع الفقه الإسلامي وللمجلس الإسلامي الأعلى للمساجد.

عبد الرحمن شيبان :

من مواليد 1918 بالشرفة ولاية البويرة، زيادة على تكوينه القرآني القاعدي والشهادة الابتدائية التي تحصل عليها في المدرسة الفرنسية بمسقط رأسه، فقد زاول دراسته بجامعة الزيتونة مع

مطلع سنة 1938 وكان على يده (باعتباره رئيس جمعية الطلبة الجزائريين بالزيتونة) ربط معهد بن باديس بالجامعة الزيتونية بطلاب من الشيخ البشير الإبراهيمي.
بعد تحصله على شهادة التحصيل سنة 1947 التحق بمعهد بن باديس بقسنطينة للتدريس فيه، وكان من بين المؤسسين لمجموعة من الجرائد : كالشعلة، البصائر و المقاومة الجزائرية. انضم إلى صفوف جبهة التحرير سنة 1956 وأصبح ممثلها في تونس أين تقلد مهام كثيرة كالتوعية، الرقابة و "الدبلوماسية".
عين بعد الاستقلال (1964) مفتشا عاما للغة العربية في وزارة التربية وكانت له أيضا في المعهد التربوي مهام عديدة منها :
- مراجعة برامج التعليم
- المساهمة في تكوين المفتشين
- ترأس لجان التأليف.
قضى 16 سنة في حقل التربية، إلى أن عين على رأس وزارة الشؤون الدينية بتاريخ 16 جويلية 1980 ولم يغادرها إلا سنة 1986. شارك في تأسيس مجمع الفقه الإسلامي و هو واحد أعضاء مجلسها الإداري، أصدر أيضا جريدة العصر الأسبوعية.

أحمد توفيق المدني :
من مواليد الفاتح أكتوبر 1899 بتونس، ينتمي إلى أسرة جزائرية مهاجرة، زيادة على تكوينه القرآني القاعدي و العصري في الخلدونية تكون في جامع الزيتونة بين 1913 و1915.
عرف السجون لمدة ثلاثة سنوات (1915 – 1918) نظرا لنشاطه السياسي ضد الاستعمار الفرنسي، طرد إلى الجزائر سنة 1927 أين استقر في مدينة قسنطينة وأصبح عضوا في نادي الترقي بعد أن تعرف على الشيخ عبد الحميد بن باديس، ثم أصبح نائبا لرئيس الجمعية الخيرية الإسلامية التي مركزها نادي الترقي.
ساهم كمحرر في جريدة الإصلاح و الشهاب ثم كرئيس تحرير للبصائر. عين سنة 1951 كاتب عام لجمعية العلماء المسلمين، إلى حين توقفها فانخرط في جبهة التحرير الوطني سنة 1956 و سافر إلى مصر أين أصبح معتمد جبهة التحرير، و رئيس مكتبها في القاهرة.
زيادة على عضويته في المجلس الوطني للثورة الجزائرية، فقد عين وزيرا للشؤون الثقافية في الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية إلى غاية 1960.

عين غداة الاستقلال وزيرا للأوقاف من سنة 1962 إلى سنة 1965 ثم سفيرا للجزائر في عدة بلدان المشرق، و انتهى به المطاف في المركز الوطني للدراسات التاريخية.

عبد الرحمن الجيلالي :

من الأقلام المعروفة في مجلة الأصالة التي جمعت بين الفقه و التاريخ، من مواليد 1908 بالجزائر العاصمة (بولوغين) وجهه والده لحفظ القرآن و تتلمذ على مشايخ كبار مثل : محمد ابن شنب والشيخ عبد الحليم بن سماية و الشيخ الطاهر بن عاشور بجامع الزيتونة، علاوة عن محاضرات ودروس التفسير على يد الشيخ عبد الحميد بن باديس في مختلف المساجد و النوادي، لازم نادي الترقي مهد الحركة الإصلاحية و تعرف على رجالها.

عين سنة 1946 أستاذا للتربية الدينية و الخلقية بثانوية بيجو/الأمير عبد القادر لمدة قصيرة، فوضت له جبهة التحرير الوطني منصب القاضي الحر سنة 1958 للفصل بين القضايا، حين منعت الترافع إلى المحاكم الاستعمارية. عينته وزارة التربية سنة 1965 أستاذا باحثا، بالمتحف الوطني للآثار، وفي سنة 1976 أصبح مدرسا للفقه المالكي بمعهد تخرج الأئمة (مفتاح) بتفويض من وزارة الشؤون الدينية، زيادة على تدريسه لمادة مصطلح الحديث في جامعة الجزائر.

إلى جانب مساهمته المتواصلة في مجلة الأصالة، لم ينقطع عن القسم العربي للإذاعة الجزائرية حيث ينشط أحاديث دينية إلى غاية سنة 1989.

المهدي البوعبدلي :

من مواليد 9 أكتوبر 1907 ببطيوة (الغرب الجزائري) من عائلة معروفة بالتقاليد العلمية، خاصة والده الشيخ بوعبد ا مدرس القرآن، الآداب و العلوم الشرعية مما أهله لتكوين ابنه المهدي في شتى التخصصات. غادر المهدي البوعبدلي الجزائر متوجها إلى جامع الزيتونة سنة 1927 أين قضى ثلاثة سنوات تحصل فيها على شهادة في العلوم الإسلامية بعد عودته إلى الجزائر تقلد منصب رئيس تحرير جريدة "الراشد" الناطقة باسم الأخوانيات في الجزائر، عين سنة 1943 كمفتي في مدينة بجاية ثم إمام بالمسجد الكبير بوهران قبيل الحرب العالمية الثانية.

بعد وفاة والده سنة 1952، استقر بعاصمة الحماديين "الأصنام" و تفرغ لهوايته المفضلة : البحث عن المخطوطات القديمة، قصد جمعها و نشرها، زيادة على اهتمامه بالشعر الشعبي (خاصة أعمال لخضر بوخلوف و بالسويد).

بعد الاستقلال نشرت له "الثقافة" ثم مجلة الأصالة و بعض المجلات الأجنبية الأخرى العديد من الدراسات حول رجال الثقافة و الآداب الجزائريين.
إضافة إلى نشاطه كعضو في المجلس الإسلامي الأعلى، نشرت له في السبعينات كتب حول تاريخ وهران زيادة لمشاركته في عمل جماعي حول تاريخ الجزائر نظمه المركز الوطني للدراسات التاريخية.
شارك في العديد من المؤتمرات داخل و خارج البلاد مثل : فرنسا، الاتحاد السوفييتي سابقا، إندونيسيا، مصر، باكستان، المغرب...الخ.

أحمد طالب الإبراهيمي :

من مواليد جانفي 1932 بسطيف، إبن الشيخ البشير الإبراهيمي، أحد مؤسسي جمعية العلماء نشط و هو طالب – في كلية الطب – مجلة الشاب المسلم بين 1952 و 1954. انتخب في جويلية 1955 رئيسا للاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين و هو مناضل في فيدرالية فرنسا لجبهة التحرير الوطني، أين ألقي عليه القبض سنة 1957 و لم يطلق سراحه إلا في سنة 1961، سجن مرة أخرى بعد الاستقلال من سنة 1964 إلى غاية 1965.
تقلد عدة مناصب وزارية مثل وزير التربية الوطنية سنة 1965 ثم وزيرا للإعلام و الثقافة سنة 1970، ثم وزير مستشار لدى الرئاسة عام 1977 و تقلد منصب وزير الخارجية سنة 1982 إثر وفاة محمد الصديق بن يحيى. أحد أعضاء اللجنة العليا المكلفة بتحرير الميثاق الوطني سنة 1976 و عضو اللجنة المركزية و المكتب السياسي لجبهة التحرير الوطني سنة 1979.

محمد الميلي :

أحد أبناء الحركة الإصلاحية باعتباره ابن الشيخ مبارك الميلي (1898 – 1945) الذي يعتبر من الشخصيات البارزة في جمعية علماء المسلمين الجزائريين و أحد مؤسسيها، و هو من مواليد نوفمبر 1929 بميلة (ولاية جيجل) زيادة على تكوينه القرآني القاعدي، فهو متحصل على ليسانس في التاريخ و الأدب العربي كان ضمن لجنة تحرير "المجاهد" لسان حال جبهة التحرير الوطني و جيش التحرير إبان الحرب التحريرية، تقلد بعد الاستقلال منصب مدير جريدة الشعب سنة 1968 ثم وكالة الأنباء سنة 1974.

ترأس سنة 1978 لجنة التربية، التكوين و الثقافة للبرلمان، مارس الدبلوماسية لسنوات طويلة، فقد عين سفير الجزائر في كل من اليونان سنة 1979، اليونسكو سنة 1980، تقلد منصب وزير التربية عام 1989 ثم انتخب سنة 1992 مديرا للمنظمة العربية للتربية، الثقافة و العلوم.

علي مرحوم :

من أبناء الحركة الإصلاحية و خريج مدرسة جمعية العلماء، فهو من مواليد 1913 ببني مسلم (الشرق القسنطيني)، حفظ بها القرآن ثم التحق سنة 1932 بالجامع الأخضر بقسنطينة حيث انظم إلى الحركة العلمية التي يقودها الشيخ بن باديس و مكث هناك ثماني (08) سنوات إلى أن توفي بن باديس سنة 1940.

شارك بكتاباته في جريدتي الشهاب و البصائر، زاول التدريس في الكثير من مدن الجزائر كقسنطينة، بسكرة، برج بوعريريج، سطيف.

عين مفتشا جهويا بمدارس جمعية العلماء و استمر في هذا المنصب إلى سنة 1956 أين عين ممثلا لجبهة التحرير الوطني في تطوان بالمغرب إلى غاية الاستقلال.

بعد الاستقلال شغل منصب مفتش للتعليم الابتدائي و المتوسط في دائرة القبة، كما عين أمينا عاما للمجلس الإسلامي الأعلى إلى أن أحيل على التقاعد سنة 1974، ثم انظم إلى وزارة الشؤون الدينية كمتقاعد حر مكلف بمهام التفتيش، الوعظ، الإرشاد إلى أن توفي سنة 1984.

إذا كانت قضية الاحتكاك بكيفية أو بأخرى مع الحركة الإصلاحية تبدو واضحة بالنسبة للعناصر المذكورة أعلاه، فإنه يمكننا القول أنه من بين 37 كاتب/قلم يشكلون النواة الحية للمرسل الجزائري نجد 14 شخصية أي 38% كانت لهم علاقات وطيدة و مباشرة بأعلام الحركة الإصلاحية في الجزائر، أي عايشوا نفس الفترة و ساهموا في خدمة مشروع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بعد أن تكونوا في مدارسها مثل : معهد بن باديس بقسنطينة و في مدن أخرى مثل : بسكرة، برج بو عريريج، سطيف... الخ، ثم أصبحوا إطاراتها فيما بعد.

أما البقية فإنها حتى و إن لم تكن لها علاقات مباشرة برجال الحركة الإصلاحية و مدارسها، فإن مسارها التكويني جعلها تتقاطع/تتلاقى مع مسار رجال و طلبة الحركة الإصلاحية، مثل جامع الزيتونة الذي كان أحد القواسم المشتركة بين العديد من أقلام الأصالة.

تجدر الإشارة هنا إلى أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، سارعت هناك (بجامع الزيتونة) بتأسيس تجمع يضم كل القادمين من الجزائر لاستكمال التكوين تحت تسمية : جمعية الطلبة الجزائريين، والتي غالبا ما كان يترأسها أحد تلامذتها و أتباعها[38] (عبد الرحمن شيبان

سنة 1947) زيادة على كراء ثم شراء المدرسة الباديسية –هناك– و جعلها مأوى الطلبة الجزائريين، على اختلاف أصولهم ومشاربهم الفكرية مع ربط معهد بن باديس بالجامعة الزيتونية و اعتباره فرعا من فروعها حتى تكون له صبغة رسمية.

هناك أيضا من استفاد من منح لمواصلة الدراسات العليا في بعض الأقطار العربية كمصر، سوريا، العراق، وقد تم ذلك إثر تنقل الشيخ البشير الإبراهيمي –في مطلع الخمسينات– إلى المشرق العربي مستقرا في مصر لمدة، و ملتمسا لهؤلاء الطلبة شتى أنواع المساعدات لاستكمال تكوينهم نذكر منهم على سبيل المثال: أبو القاسم سعد ا ، عبد ا شريط، تركي رابح، أبو العيد دودو، أبو القاسم النعيمي... الخ.

نشير أيضا أنه من بين أقلام الأصالة من لم يمر حتما على تلك المنح للدراسة في المشرق العربي، بل توجه إلى بعض الجامعات الغربية الأوروبية أساسا و نذكر على سبيل المثال لا الحصر : أحمد طالب الإبراهيمي، أحمد عروة، مولود قاسم نايت بلقاسم.

زيادة على ذلك فإن تكوينهم الأولي متعدد المشارب : كالكتاتيب القرآنية، الزوايا، المدارس الفرنسية، ثم في مرحلة أخرى الثانويات الفرنسية-المسلمة، فالجامعات الأوروبية فرنسا أساسا، أين نجد أغلبهم انظموا مبكرا للاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين و إلى فيدرالية فرنسا لحزب جبهة التحرير الوطني إبان الثورة التحريرية، الكثير منهم من أنصار حزب الشعب الجزائري/حزب انتصار الحريات الديمقراطية بالرغم من تعاطفهم مع الحركة الإصلاحية.

و بحكم إتقانهم الفرنسية –زيادة على اللغة العربية– فقد توجه أغلبهم للعلوم الإنسانية والدقيقة : كالفلسفة، الحقوق، الطب، الهندسة... الخ.

وعليه يمكننا القول أن الأصالة طوال أكثر من عشرية كاملة من الصدور، عرفت تداول مجموعتين كبيرتين –على الأقل– من الكتاب/الأقلام تتكون الأولى من نخبة مثقفة باللغة العربية، ثم تكوينها الأولي في مدارس جمعية العلماء ثم استكمل في الزيتونة بتونس وفي بعض العواصم العربية بالمشرق و حتى الجامعة الأمريكية و فرنسا لجزء منها، تشمل أيضا أتباع "الشيخ العربي التبسي" عندما حان الوقت للالتحاق بالثورة التحريرية و بصفوف جبهة التحرير الوطني. و عليه فهي زيادة على التكوين الديني الذي يحضر بكثرة نجد أيضا ممن لهم تكوين مرتبط بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

تتكون المجموعة الثانية من نخبة مزدوجة اللغة و الثقافة، تم تكوينها الأولي خارج مدارس جمعية العلماء، ثم استكمل في الجامعات الغربية و هو تكوين عصري مرتكز أساسا على العلوم الدقيقة والإنسانية.

لقد استعانت الدولة الجزائرية –بعد الاستقلال– بخدمات هاتين الجماعتين خاصة أنهما كانتا موزعتين، على وزارات/قطاعات عديدة مثل التربية الوطنية، الإعلام، الثقافة، العدل، الشؤون الدينية والديبلوماسية كما اعتمدت عليهما – إبان الثورة التحريرية– للدعاية و التمثيل الديبلوماسي في المشرق العربي بالنسبة للجماعة الأولى و في أوروبا و الغرب عموما بالنسبة للجماعة الثانية.

هذا ما سوف يجرنا للحديث عن انتماء كتاب/أقلام الأصالة لمختلف الشرائح المهنية الاجتماعية، وكيف تتوزع تلك الأقلام وفقها.

أ.2 – الفئات الاجتماعية المهنية:

سوف نحاول الآن تحديد أهم قطاعات النشاط، التي يتوزع وفقها مرسلو الأصالة لعلنا نصل إلى حصر كبرى الفئات المهنية-الاجتماعية التي "هيمنت" على مجلة الأصالة طوال أكثر من عشرية كاملة.

أنه انطلاقا من المعلومات التي بحوزتنا، استطعنا من خلال عملية جرد دقيقة خصت مائة 100 كاتب أو قلم نشرت له الأصالة مقالة واحدة على الأقل منذ صدورها سنة 1971 إلى غاية توقفها سنة 1981، الوصول إلى النتائج التالية :

هناك ثلاثة قطاعات كبرى –على الأقل– "استعانت" بهم الأصالة وفضلتهم على باقي القطاعات الأخرى، و هي : قطاع التربية و التعليم، الشؤون الدينية، الإدارة.

هذا لا يعني غياب باقي القطاعات الأخرى، و إنما حضورها لا يلفت الانتباه بالشكل التي هي عليه القطاعات الثلاثة المذكورة أعلاه، حيث تجمع لوحدها 67% من مجموع الكتاب أو الأقلام والباقي (33%) لمختلف القطاعات الأخرى : اقتصاد، صناعة ، مصرفة... الخ.

يتصدر قطاع التربية والتعليم المقدمة بنسبة 52% من مجموع الكتاب تليه الشؤون الدينية بنسبة 13%، فالإدارة بـ 4%، و كنا نتوقع أن تتجه الأصالة بشكل مكثف –و هي مجلة تصدرها وزارة الشؤون الدينية– إلى المؤسسة الدينية الرسمية لتستعين بأقلامها و كتابها، إلا أنه لم يحدث.

كنا نتوقع أيضا أن تكون أعلى هيئة دينية للمؤسسة الدينية الرسمية المتمثلة في المجلس الإسلامي الأعلى داخل هذا القطاع هي المحتكرة للحق في نشر خطاب الأصالة، و إذا به يحدث العكس حيث نجد أنه من احتكار الموظفين الكبار لوزارة الشؤون الدينية بنسبة 9% من الكتاب/الأقلام التي تنشر لهم الأصالة.

يأتي بعد ذلك المجلس الإسلامي الأعلى بنسبة 3% من مجموع الكتاب، ثم في المرتبة الأخيرة القائمون على معاهد تكوين الأئمة، المرشدين، الوعاظ... الخ بنسبة 1% و هي أضعف نسبة بالرغم من أن مجلة الأصالة توزع أساسا على المساجد، معاهد التكوين، المراكز الثقافية... الخ.

و عليه يمكننا القول بكل وضوح أنها الإطارات العليا المرتبطة بالوزير مباشرة هي التي احتكرت –بالنسبة للشؤون الدينية– الحق في النشر و الكتابة دون منازع.

سوف يبقى ذلك محيرا ما لم نربطه بما تعرضنا له بالتفصيل، في الفصل الخامس حين تحدثنا عن مراقبة السلطان الحثيثة – تحت غطاء الدولنة – لكل ما يمكن أن يسبب له مشاكل، و بالتالي إصراره على التأطير، التكوين، المراقبة ثم فرض توجهاته الكبرى عبر هيئاته التي وضعها و رجاله الذين يقفون بالمرصاد أمام أية بنية يمكنها أن تصبح منبر لأية معارضة لسياسته.

تظهر النسب المذكورة أعلاه – خلافا لما تصورناه – أن الأصالة توجهت أساسا و بشكل مكثف إلى قطاع التربية و التعليم، و توجهت بالذات إلى أساتذة التعليم العالي بشكل كاسح بنسبة 47% من مجموع الكتاب الذين نشرت لهم الأصالة.

في المقابل لا نجد أثر للأطوار الأخرى ما عدا الثانوي، بنسبة ضعيفة جدا (1%) الأمر الذي يجعلنا نتأكد بشكل قطعي ما لاحظناه منذ البداية و هو الطابع النخبوي لمجلة أرادت لنفسها أن تكون من الشباب و إليهم فإذا بها تقسيم منها كمرسلين و مستقبلين.

و الملفت للانتباه ليس الطلاب (طلاب الأصالة) على الجامعة في حد ذاته بالرغم مما له من دلالة، وإنما الطلاب على بعض المعاهد والاختصاصات دون غيرها و عليه نسجل عموما الحضور القوي لمعاهد الآداب، التاريخ، الفلسفة، و هي كلها تدخل تحت تسمية العلوم الاجتماعية و الإنسانية.

إن جل الكتاب الذين تنشر لهم الأصالة هم أساتذة/باحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية وهي أول التخصصات التي مسها التعريب مع نهاية السبعينات و بداية الثمانينات، في وقت كانت فيه الجامعة تعرف تحولات كبيرة و غليان غير معهودين، كانت بدايتها مطلع السبعينات و قمتها/انفجارها سنتي 80/79.

بالموازاة مع ذلك قل ما نجد حضور المعاهد الخاصة بالعلوم الدقيقة مثل : الطب، الهندسة، الاقتصاد... الخ، أي أنه نادرا ما نجد أساتذة في العلوم الدقيقة يساهمون في "إثراء" مجلة الأصالة أو إطارات تكنوقراطية ذات التكوين المفرنس، و كأن هته الأخيرة تدير ظهرها للنخبة المفرنسة عكس ما وجدناه مع النخبة المعربة.

مقارنة بمستخدمي الشؤون الدينية و قطاع التربية و التعليم الذين يزودون مجلة الأصالة بعدد كبير ومنتظم من الكتاب/الأقلام، تبقى القطاعات الأخرى ضعيفة التمثيل في المجلة ما عدا ما وضعناه تحت عنوان الإدارة ونقصد به، بعض الوزراء وبعض ممثلي الهيئات العليا للدولة نذكر على سبيل المثال شخصيتان، تظهران بانتظام هما : أحمد طالب الإبراهيمي وزير التربية، الإعلام والثقافة وبوعلام بن حمودة وزير العدل وحافظ الأختام من عام 1970 إلى سنة 1977 الأمر الذي يكرس ويعزز الطابع الرسمي للمجلة.

ب – <u>المرسل الأجنبي</u> :

كما سبق وأن أشرنا فإن نسبة الكتاب/الأقلام الأجانب الذين ساهموا في 91 عدد من مجلة الأصالة بلغت نسبتهم 43.73% من المجموع الكلي للمرسلين، وهي نسبة غير بعيدة عن تلك التي انبثقت من عينتنا التي شملت 23 عدد، فكان العدد الإجمالي للكتاب الأجانب يقدر بـ 84 من مجموع 184 كاتب شاركوا في إثراء 23 عدد موزعين على أكثر من عشرة سنوات (مارس 71 إلى نوفمبر 81) بنسبة 45.65%، أي قرابة نصف المشاركين في استمرار ظهور الأصالة هم من الأجانب.

قد يبدو ذلك "طبيعيا" لمنشور، أريد له أن يكون فضاء لبلورة فكر يساند و يعزز الخيار التقديمي والثوري الذي تبنته البلاد هذا ما يفسر، انفتاح المجلة على العالم الخارجي بكل تنوعه و ثرائه لكن السؤال المطروح : هل هو انفتاح مطلق أي متواصل بنفس الوتيرة عبر السنين و متوجه نحو الجميع ؟

هذا ما سنراه بالتفصيل مع الجدول رقم (2) و الجدول رقم (3).

<u>جدول رقم 2</u> : توزيع الكتاب المشاركين في مجلة الأصالة حسب الفترات الزمنية

الكتاب / الفترة الزمنية	كتاب جزائريين	كتاب أجانب	المجموع
1971 – 1977	42 %39.25	65 %60.75	107 %100
1978 – 1981	58 %75.32	19 %24.68	77 %100
المجموع	**100 %100**	**84 %100**	**184 %100**

يظهر الجدول الثاني "حجم" الإنفتاح على الأقلام الأجنبية و "توقيته" أي حسب كل فترة زمنية على حدا، حيث نسجل في الفترة الأولى إقبال كثيف على الكتاب الأجانب بشكل يلفت الانتباه ويجعلهم يمثلون الاتجاه العام بنسبة 60.75% من مجموع الكتاب الذين نشرت لهم الأصالة بين 1971 و 1977.

في المقابل لا يمثل الكتاب الجزائريين إلا نسبة 39.25% من المجموع الكلي للأقلام المشاركة، ويبدو الأمر مدهشا حقا فالأصالة مجلة جزائرية "اكتسحتها" أقلام أجنبية في الفترة المذكورة، إلى حد جعل الأقلام الوطنية هي الأقلية، لكن هل طغت حقا إسهامات الكتاب الأجانب على المحتوى العام للأصالة في الفترة الأولى ؟

صحيح أن نسبة الكتاب الأجانب طوال أكثر من عشرية كاملة من الصدور هي 45.65% بالنسبة للمجموع العام، إلا أن حجم المقالات التي كتبوها و نشرتها لهم الأصالة هي أقل من ذلك بكثير، فهي لا تتجاوز 23% من المجموع العام للمقالات الصادرة في المجلة بين مارس 1971 و نوفمبر 1981.

أما في الفترة الثانية نلاحظ انقلاب الصورة الأولى رأسا على عقب حيث نجد الاتجاه العام يمثلونه الكتاب الجزائريين بنسبة 75.32% بينما لا تتجاوز نسبة الكتاب الأجانب 24.68% أي أن الطلب عليهم تقهقر بمرتين و نصف عما كان عليه في الفترة الأولى.

و على الرغم من تواضع نسبتها، إلا أنها تمثل النواة الحية للكتاب الأجانب الذين استمروا في الكتابة و النشر باعتبار أنه من بين 84 كاتب أجنبي توجهت إليهم الأصالة 24 منهم فقط أي 4/1 يكتبون بصفة منتظمة و هو ما يعادل نسبة 28.57%.

إذا لا يمكننا التحدث على انفتاح الأصالة على العالم الخارجي، و نحن نلاحظ على العكس من ذلك انغلاق/تقوقع على الذات و الاكتفاء بالبعد الوطني للمجلة.

يرجع مدير تحرير الأصالة هذا الانغلاق على الذات إلى أسباب تقنية خارجة عن إرادة القائمين عليها حيث يقول : "ليست الأصالة هي التي تحدد اختيارها بل الأجانب هم الذين يحددونه ... مرد ذلك هو ضعف الاستجابة لطلباتنا المتكررة و الموجهة غالبا إلى ما وراء الحدود"[(39)].

إلا أن الحقيقة غير ذلك تماما باعتبار أن المشاركة الأجنبية في الأصالة لم تبدأ في التقهقر المستمر إلا مع سنة 1978، و استمر هذا الأخير إلى أن توقفت المجلة عن الصدور بعد أن عرفت مشاركة أجنبية قصوى خاصة بين 1974 و1977 أي إبان الفترة الصاعدة للثورة الوطنية.

وعليه يبدو أن التفسير المنطقي لهذا التخلي عن التماس إسهام الأقلام الأجنبية، يعود إلى ما أشرنا له سابقا (الفصل السابع) من إعادة النظر في الكثير من الخيارات الاقتصادية-الاجتماعية مع نهاية السبعينات وبداية الثمانينات، وبالتالي ظهور أشكال جديدة من التحالفات بين مختلف القوى الاجتماعية خاصة منها تلك التي يعتمد عليها السلطان في إحداث نوع من الاستقرار والتي يسيطر جزء منها على المؤسسة الدينية الرسمية.

بعدما عرفنا حجم الانفتاح أو الانغلاق حسب الفترات لمجلة الأصالة على الكتاب الأجانب، بقي لنا معرفة ما إذا كان انفتاح على جميع الجهات أم على البعض دون غيرها، هذا ما سنراه مع الجدول التالي :

الجدول رقم 3 : توزيع الكتاب حسب مجموعات الدول المنتمين إليها والفترات الزمنية.

الكتاب / الفترة الزمنية	كتاب جزائريين	كتاب عرب مسلمين	كتاب أوروبيين	كتاب آسيويين	كتاب أفارقة	المجموع
1971-1977	42 %39,25	46 %43	16 %14,95	02 %01,87	01 %0,93	107 %100
1978-1981	58 %75,32	16 %20,78	03 %3,90	-	-	77 %100
المجموع	100 %100	62 %100	19 %100	02 %100	01 %100	184 %100

يفصل لنا الجدول الثالث بدقة "حجم"، اتجاه و"توقيت" الانفتاح المذكور أعلاه بحيث تظهر لنا معطيات جديدة، لم تكن بادية للوهلة الأولى كهيمنة الكتاب العرب-المسلمين بإسهاماتهم على باقي الكتاب مثل الكتاب الأوروبيين، الآسيويين والأفارقة، بينما يأتي الجزائريين في المرتبة الثانية بنسبة تكاد تقترب من نسبة الكتاب العرب 39,25% مقابل 43%.

بمعنى أن الأصالة بين 1971 و 1977 كانت تفضل التوجه بشكل مكثف إلى الأقلام أو الكتاب العرب-المسلمين ثم الأوروبيين بحجم أقل تواضعا 14,95% وإذا كان هذا التوجه العربي-الإسلامي للأصالة يبدو طبيعيا، فإن تفاصيله تتعارض أحيانا مع الخيارات الكبرى للسلطان، فيما يخص التقارب الموجود بين هذا البلد وذلك مثلا : نجد مصر، تونس، المغرب في مقدمة الدول التي توجه إليها الأصالة طلباتها بالرغم من كونها لم تشكل مجموعة تتقاسم مع الجزائر خيارات سياسية واقتصادية مشتركة.

بينما نجد شبه تجاهل تام لبعض الدول التي كانت تتقاسم مع الجزائر الكثير من الخيارات مثل : اليمن، ليبيا، سوريا وبدرجة أقل العراق هذا يعني أن الأصالة لا تخضع عند اختيارها للكتاب أو الأقلام لنفس المقاييس التي يضعها السلطان في تعامله مع المحيط الخارجي.

أما الاستثناء الذي يؤكد القاعدة، يتمثل في حالة المغرب التي بدأ الإقبال على كتابها يضمحل عندما ظهر في الخطاب الرسمي الجزائري ما سمي "بالرجعة الجهوية" سنة 1975، لينقطع نهائيا سنة 1976 وهي سنة بداية الحرب في الصحراء الغربية وبروز الصراع بين الجزائر والمغرب.

في المقابل لم ينقطع الإقبال على الكتاب المصريين، بالرغم من سياسة الانفتاح المنتهجة آنذاك أو التخلي عن الإرث الناصري وإبرام اتفاقية "كامب ديفد"،التي أبعدت مصر عن بقية البلدان العربية وبالرغم من زيارة الرئيس المصري القدس في أواخر سنة 1977.

تجدر الإشارة أيضا –و هو ما لا يظهر في الجدول- إلى هيمنة أربعة (04) دول داخل مجموعة الدول العربية الإسلامية، حيث تمثل كل من مصر تونس، المغرب، سوريا لوحدها 69,35% من مجموع كتاب البلدان العربية الإسلامية يتوزعون كالتالي :

- مصر بستة عشر (16) كاتب و 23 مقالة.
- تونس بعشرة (10) كتاب و 15 مقالة.
- المغرب بتسعة (09) كتاب و 14 مقالة.
- سوريا بثمانية (08) كتاب و 09 مقالات.

يجمع الكتاب المنتمين للبلدان المذكورة أعلاه وحدهم 17,48% من المجموع الكلي للمقالات المنشورة في المجلة خلال إحدى عشرة سنة من الصدور.

ليس من باب الصدفة أن تكون مصر وتونس في طليعة البلدان التي تلجأ إليهما الأصالة وقد سبق لنا الإشارة للروابط القوية، الموجودة بين الجزائر وهذين البلدين في مرحلة حاسمة من تاريخها الحديث، حيث كانتا وجهتان أساسيتان للعديد من الطلبة الجزائريين الذين أخذت جمعية العلماء على عاتقها تكوينهم العلمي منذ أن ربطت مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائرية بجامعة الزيتونة، ومنذ أن سافر الشيخ البشير الإبراهيمي إلى مصر قصد اقتناء منح وتسهيل عملية توزيع الطلبة الجزائريين (المقربين منها على الخصوص) على مختلف الجامعات هناك وفي بلدان مشرقية أخرى كسوريا، العراق...الخ.

إذا كانت الأسماء التونسية التي واصلت الكتابة في الأصالة بشكل منتظم لا تعدو أن تكون، سوي أسماء جامعيين (مثل عبد الجليل التميمي أستاذ وباحث في التاريخ) ومفكرين يقتربون أيدولوجيا من الخط الرسمي للأصالة، فيلبون النداء كلما وقع عليهم الطلب، فإن أسماء الكتاب المصريين التي تعود بشكل منتظم في المجلة هي أسماء لكتاب وشخصيات تربطها ببعض كبار شيوخ جمعية العلماء وببعض من تكونوا هناك من الطلبة،صلات قوية نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر : عثمان أمين، محمد أبي زهرة، أنور الجندي، علي عبد الواحد وافي...الخ

عموما يبدو أن الأصالة كانت في اتصال مع ثلاثة أنواع من الأقلام **الجامعيين**: مثل عثمان أمين (فيلسوف) وأستاذ علم الاجتماع المعروف علي عبد الواحد وافي، وقد درس في السبعينات بجامعة قسنطينة.

رجال الدين : كان البعض منهم مثل الشيخ الأزهري "دراز" بصحبة الشيخ البشير الإبراهيمي أعضاء في نادي الأصفياء بمصر.

أعضاء قيادية : بارزة في حركة جماعة الإخوان المسلمين : مثل محمد الغزالي وأنور الجندي.

تأتي الأقلام الأوروبية في المرتبة الثانية مباشرة بعد الأقلام العربية الإسلامية بالنسبة للكتاب الأجانب الذين "نشطوا" مجلة الأصالة أكثر من عشرية كاملة.

إلا أننا نلاحظ في الفترة الأولى (71-77) أنها لم تتجاوز 16 قلم/كاتب من مجموع الكتاب بنسبة 14,95% أي ما يقارب ثلاثة مرات أقل من الكتاب العرب، وهذا يعزز ما ذكرناه سابقا بخصوص "الانفتاح" على العالم الخارجي إذ يبدو انفتاح انتقائي وغير متوازن، كما يظهره الجدول رقم 03 جليا لا بين مجموعات الدول فقط وإنما حتى داخل نفس المجموعة كما هو عليه الحال بالنسبة للمجموعة الأوروبية، أين نجد كوكبة من الدول هي : فرنسا، ألمانيا الغربية (آنذاك)، المجر، إسبانيا، إيطاليا، بلجيكا، يوغسلافيا.

إلا أنه يبدو أن فرنسا وحدها احتلت الصدارة من حيث عدد الكتاب وخاصة من حيث أعداد المقالات المنشورة في الأصالة، إذ بلغت نسبتها 42,42% من مجموع المقالات "الأوروبية" المنشورة.

أي أن فرنسا وحدها احتكرت قرابة نصف المقالات المنشورة الأمر الذي يجعلنا نتأكد من أنه، خيار أساسي لا يعود لمجرد الصدفة خاصة إذا ما تفحصنا أسماء الأقلام التي كانت تعود بانتظام نذكر منها : ايفون تورين، بول بالطا، موريس بوكاي ج.ج جيوم، شارل اجرون...الخ، وهي أسماء مشهورة لا بالنسبة للأصالة فقط وإنما بالنسبة للجزائر ككل.

إذا كان العنصر المشترك لشهرتهم في الأصالة يعود إلى مشاركتهم المتتالية في مؤتمرات الفكر الإسلامي التي كانت تنظمها وزارة الشؤون الدينية فإن لكل إسم، ما يعرف به خارج إطار الأصالة والوزارة الوصية.

بول بالطا : مثلا من الصحفيين الذين مكثوا سنوات طوال في الجزائر وشغل منصب مراسل جريدة "العالم" الفرنسية، كان يحضي بالتبجيل والاحترام جعلته قريب من بعض الدوائر النافذة في السلطة نظرا لاهتمامه بكل القضايا التي تمس الجزائر والمغرب العربي.

ايفون تورين : متعاونة وباحثة اهتمت – في السبعينات - بمشاكل الثقافة في الجزائر، صاحبة العمل المشهور في الجزائر والذي يحمل عنوان "الصراع الثقافي في جزائر الاستعمار".

موريس بوكاي : من الأسماء التي أحدث كتابها : "الإنجيل، القرآن والعلم" ضجة لا في الجزائر فقط وإنما في العالم الإسلامي ككل، في وقت تزامن مع الثورة الإسلامية في إيران و بروز الصحوة الإسلامية في الكثير من البلدان العربية والإسلامية.

شارل آجرون : مؤرخ شهير وباحث اهتم بتاريخ الجزائر إبان الفترة الاستعمارية يعتبر من المؤرخين البارزين والمنصفين، مما جعله من المراجع الأكيدة للعديد من المهتمين والباحثين.

لقد عجت الأصالة بالكثير من الأسماء المعروفة، ويبدو من هذا التواجد القوي لفرنسا كبلد يقع على كتابه ومثقفيه الطلب للإسهام في الأصالة إن أوروبا الغربية هي التي كانت الوجهة المفضلة للأصالة، ولا نجد أثر لأوروبا الشرقية – بالرغم من قربها من الجزائر بالنسبة للخيارات الاقتصادية والسياسية وتواجد متعاونيها بقوة في الحقل الاقتصادي - إلا مع بلد واحد هو المجر بكاتب واحد فقط.

هذا ما يؤكد مرة أخرى ما قلناه سابقا، بخصوص عدم خضوع الأصالة عند اختيارها للكتاب لنفس المقاييس التي يضعها السلطان في تعامله مع المحيط الخارجي (استمرار الاتصال بالكتاب الفرنسيين بالرغم من الأزمات التي عرفتها العلاقات الفرنسية الجزائرية إبان السبعينات) ورغم ما عليه من انحياز فإن الانفتاح المذكور أعلاه لم يدم كثيرا، بحيث تتقهقر في المرحلة الثانية (1978-1981) إلى مستويات ضعيفة جدا، إلى أن وصل إلى ثلاثة كتاب (03) من مجموع 77 بنسبة 3,90%.

وعليه انتقلنا من انفتاح محتشم إلى انغلاق شبه كلي وقد تزامن هذا الإنغلاق على الذات، والاكتفاء بأقل من عشرين كاتب أجنبي (بكل جنسياتهم) بين جوان 79 ونوفمبر 1981، مع الانقلابات التي بدأت تحدث في مستويات أخرى سبق لنا وأن ذكرنا البعض منها بالتفصيل(41) ومتزامنة مع مجيء الجماعة الجديدة التي تسلمت مهام وزارة الشؤون الدينية، فهي تختلف عن تلك التي أو كات لها مهام تأطير المؤسسة الدينية الرسمية في الفترة الأولى نظرا لظروف تكوينها المزدوج وموقعها في التحالف الموجود بين مختلف القوى المشكلة له بقيادة البورجوازية.

حان الوقت لتجميع كل المؤشرات التي تحصلنا عليها لحد الآن قصد التركيب بينها ورسم الملامح الكبرى النهائية للمرسل الذي كان وراء الأصالة لأكثر من عشرية كاملة.

وانطلاقا من المرسل الأجنبي، الذي على الرغم من أهميته بالنسبة للمسار العام للمجلة، خاصة بالنسبة للفترة الأولى (1971-1978) فإنه يمكننا القول انطلاقا من المعطيات الدقيقة التي هي

بحوزتنا : أنه لم يكن يشكل وزنا ثقيلا يجبرنا على اعتباره عنصرا أساسيا، بحيث إن تخلينا عنه تشوشت ملامح المرسل الحقيقي الذي "يختفي" وراء الأصالة وهذا انطلاقا من المعطيات التالية:

إن أبرز الكتاب/الأقلام الأجانب الذين اعتمدت الأصالة على إسهاماتهم بشكل منتظم ومكثف، هم أساسا من أوروبا والعالم العربي، الإسلامي.

لقد بلغ عدد هؤلاء 59 (16+43) كاتب من مجموع 184، شكلوا العمود الفقري لعينتنا طيلة أكثر من عشرية كاملة من الصدور.

إلا أن هؤلاء الكتاب الأجانب على أهميتهم، لم تنشر لهم مجلة الأصالة سوى 25,79% من مجموع المقالات المنشورة (349 مقالة موزعة على 23 عدد كما ظهر في عينتنا) وعليه فإن المرسل الحقيقي هو ذلك الذي هيمن على المجلة بإصداراته المكثفة والمتواصلة بأكثر من 70% من المقالات المنشورة، والذي يستوجب علينا حصره في المرسل الجزائري أساس دون غيره.

بعد كل ما قدمناه من تفاصيل حول ملامح/سمات المحتكرين الحقيقيين للحق في إنتاج ونشر خطاب الأصالة، أصبح واضحا أن المرسل الجزائري متكون أساسا من رجال بالغين، ونظرا لمتوسط سنهم (48 عام) فقد عايش أغلبهم أهم مراحل حرب التحرير الوطنية وشاركوا فيها.

فهم ينحدرون من أصول حضرية عموما حتى وإن كانت مسقط رؤوسهم المدن الصغرى أو بعض الأرياف، ذوي تكوين مزدوج (منظومة تربوية تقليدية بمؤسساتها وأخرى عصرية) معربين أساسا بالرغم من وجود عناصر مزدوجة اللغة (عربية وفرنسية) أغلبهم يشكلون نخب ذوي مستوى جامعي عموما، مرتبطين بقطاع الدولة فقد شاركوا في بناء/إرساء جهاز الدولة الجزائرية المستقلة، وهم يشرفون كموظفين في القطاعات الخاصة بالتأطير والمراقبة مثل : التربية والتعليم، الشؤون الدينية، الثقافة، الإعلام.

إنه زيادة على الارتباط بالدولة وتأطير/مراقبة جهازها، فإن المرسل الجزائري ينتمي إلى شريحة من العمال الدائميين غير اليدويين (باعتبارهم ذوي كفاءات نظرية وتقنية) توحدهم الأجارة (Le salariat) وتتميز هته الشريحة الاجتماعية بنظرتها الأيديولوجية وبعض السمات الثقافية الخاصة يمكن تلخيصها في :

- الاتجاه الأخلاقي الحاد.
- النزعة الماضوية (الارتباط القوي بالماضي).
- التشبث بضرورة العودة إلى الأصالة.
- الدعوة إلى أسلمة المؤسسات وإلى تعريب شامل وسريع.

• الميل إلى الحلول الوسطي (اشتراكية الإسلام).

كذلك ومثله بالنسبة لعلاقة المرسل بالمستقبل أو المرسل إليه فإنه يبدو من بعض المؤشرات، أن هناك تشابه/توافق بينهما إلى حد بعيد، بحيث نجد المرسل إليه ضمن جماعة ذات تمركز حضري من سكان المدن الكبرى أساسا، صاحب شهادات عليا وذلك انطلاقا من الاجتهادات المنشورة في الأصالة، والتي تستوجب حد أدنى من التحصيل العلمي للتمكن من استيعابها، معرب أو ناطق باللغة العربية أساسا وذلك نظرا لانقطاع الأصالة –منذ عام 1977- عن جزء هام من جمهور القراء الناطق باللغة الفرنسية، وبالتالي لا يضع المرسل في الحسبان إلا مطالب جماعة واحدة فقط هي جماعة المعربين (المرسل إليه).

إن الدوائر التي توزع عليها المجلة (مجانا أحيانا) من مساجد، مراكز ثقافية مكتبات، وزارات، تنبأنا أن المرسل إليه ينتمي بدوره إلى نخبة مثقفة متكونة من إطارات عليا أو ثانوية (Subalternes) أي إلى الشرائح الوسطى والعليا للمجتمع.

إنه يمكننا القول بأن مجموع النتائج المتحصل عليها إلى حد الآن تذهب في اتجاه الفرضية التي تقدمنا بها في بداية هذا العمل وعليه فإن مرسل خطاب الأصالة كجزء من الخطاب الأيديولوجي للمؤسسة الدينية الرسمية هي بالفعل البرجوازية الصغيرة أو بالضبط ذلك الجزيء من البرجوازية الصغيرة المثقفة الذي "رسمنا" بعض ملامحه وسماته سابقا.

(1) لقد تعرضنا لبعض تفاصيل هذه العملية في الفصل الثالث .

(2) الأزرق (مغنية)، **نشوء الطبقات في الجزائر،** مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،1980، ص53.

(3) الأشرف (مصطفى)، **الجزائر الأمة والمجتمع**,المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص95.

(4) نفس المرجع، ص73.

(5) قد تصل إلى 3 مليون هكتار في مصادر أخرى.

(6) أنظر الفصل الثالث.

(7) الأزرق (مغنية)، المرجع السابق، ص63.

الأشرف (مصطفى)، المرجع السابق، ص228. (8)

(9) Liabes (D.) ; **Entreprises entrepreneurs et bourgeoisie d'industrie en Algérie**, thèse de doctorat d'état, université Paris VII, 1988, tome II, p185.

(10) Bouzida (A.) ; **Le projet social Algérien**, OPU, Alger, 1991, p160.

(11) IBID, p147.

الأشرف (مصطفى)، المرجع السابق، ص231. (12)

(13) Bouzida (A.) ; op, cit ,p138.

بروز نظرة جديدة حول حرية الشعوب وحقها في الوجود تروج لها الولايات المتحدة. (14)
الأمريكية.

(15) IBID, p162.

الأعضاء الأكثر اقتناعا بالكفاح المسلح في صفوف حركة انتصار الحريات الديمقراطية. (16)

انبثقت نواتها من النشاط التجاري وبعض الصناعات الحرفية والصناعات الصغيرة. (17)

كما سنفعل نحن أثناء بقية هذا العمل. (18)

(19) Vatin (J-C.), Leca (J.) ; **L'Algérie politique**, presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris,1975, p438-439.

(20) Gresle (F.),Perrin (M.),Tripier (P.) ; **Dictionnaire des sciences humaines**, Nathan, Paris, 1990, p251.

(21) Poulantzas (N.) ; " Les classes sociales" in **l'homme et la société,** n°24/25, 1972, p35.

(22) IBID, p36.

أي لا ينتج هؤلاء العمال فائض القيمة. (23)

(24) Vatin (J-C.),Leca (J.) ; op, cit, p440.

(25) عبد الفضيل (محمود)، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص123.

(26) Colonna (F.) ; **Les spécialistes de la médiation**, CRIDSSH, université d'Oran, 1983, P13.

(27) IBID, p20.

(28) IBID, p36-40.

وقد قسمه إلى ثلاثة أنواع: السلطان المرتبط بالثقافة العالمة الرسمية (علوم، تكنولوجيا، طب)(29)

الثقافة الدينية والثقافة التلقائية (رقص، فن معماري، فن تشكيلي، نحت) أنظر :

Boukhobza (M.) ; **Ruptures et transformations sociales en Algérie,** OPU, Alger, 1988, tome II , p444.

(30) IBID, p444.

(31) Vatin (J-C.), Leca (J.) ; op, cit ,p468.

(32) يتعلق الأمر بالأسماء التالية : زهور ونيسي، فتيحة بغاي، بهية.ع

(33) كان يشترط مثلا على الشباب الذي يريد المشاركة في مؤتمرات الفكر الإسلامي أن يكون من ذوي حملة شهادة بكالوريا فما فوق زيادة على ضرورة تلخيص كتابين

(34) الأشرف (مصطفى)، المرجع السابق، ص232.

(35) Colonna (F.) ; " Paysans et encadreurs " in **système urbain et développement au Maghreb**, OPU, Alger, 1983, p324.

(36) Deheuwels (L-W.) ; **Islam et pensée contemporaine en Algérie**, éditions du CNRS, Paris, 1991, p42.

(37) نظرا للمساحة الكبيرة التي قد يتطلبها منا ذلك ولبعض الحدود الموضوعية الأخرى.

(38) فضلاء (محمد الحسن)، **من إعلام الإصلاح في الجزائر**، دار هومة للنشر، الجزائر، 2000،

الجزء الثاني، ص 81.

(39) De Turin (Y.) ; "L’authenticité et l’ouverture au ministère des affaires religieuses" in **annuaire de l’Afrique du nord**, les éditions du CNRS, Paris, 1973, p103.

(40) Deheuwels (L-W.) ; op, cit, p64.

(41) أنظر المبحث الثاني من الفصل السابع.

الخاتمة :

لقد حاولت الفصول الأولى لهذا العمل، من إبراز المكانة التي يحتلها الدين في المجتمعات المغاربية عموما وفي الجزائر خصوصا انطلاقا من تأثير الإسلام الثابت والمتواصل على الأصعدة الفردية والجماعية.

لذلك تم التركيز على جانب خاص من هذا التأثير، والمتمثل في الصراع من أجل السيطرة على الرأسمال الرمزي قصد تسيير شؤونه واحتكاره، من طرف مختلف القوى المتصارعة لما له من وزن ضخم في تحديد عمليات السيطرة/الهيمنة على الخيرات المادية والرمزية لمجتمع ما.

لقد بقت هته الحقيقة السوسيولوجية وراء جل الصراعات الداخلية (بين مختلف الفئات المتنافسة للمجتمع الواحد) والخارجية عندما وقع المجتمع الجزائري –مثلا- تحت السيطرة الأجنبية، حيث استثمر ذلك الرأسمال الرمزي في تعبئة وتنظيم مختلف الفئات الاجتماعية قصد دحر الغزاة والنتيجة هي فشل كل من الدولة التركية والاستعمارية في تدجين وكبح جماح مختلف المقاومات ذات الطابع الديني.

لم تشذ الدولة الوطنية –كمجال لصراع وضبط المصالح المتضادة- عن القاعدة عند استرجاع السيادة، التي راحت تضمن السيطرة على الأملاك الرمزية –من خلال تشكيل إسلام رسمي أرثوذوكسي- التي لا يمكن اقتناص السلطة السياسية أو ممارستها بدونها.

لقد تمت تصفية كل المعارضين –كما رأينا ذلك- عندما تعلق الأمر بتعزيز الدولنة في شتى المجالات، منها مراقبة المجال الديني وأحكام السيطرة عليه.

لجأت الدولة الوطنية إلى الدين الإسلامي لما له من قدرة، على تعبئة الجماهير العريضة من أجل مهام البناء الاقتصادي والاجتماعي التي تتطلب تظافر الجهود و"الالتفاف حول القادة"، ولما له من قدرة كذلك على : تأجيل الصراعات ومنعها.

* إضفاء المزيد من المشروعية على السلطان وخياراته.
* التخفيف والتقليص من حدة الغضب.
* تحويل الوعي الطبقي...الخ.

لقد وضعنا هته المهام الأخيرة تحت ما أسميناه "إعادة إنتاج علاقات الإنتاج" وهي إحدى أضخم المهام، التي تسخر لها الأجهزة الأيديولوجية للدولة منها المؤسسة الدينية الرسمية التي يعتبر خطاب الأصالة جزء من خطابها الأيديولوجي العام.

لم يكن هذا الأخير ذو طابع ديني محض –كما يخطر على بال ملاحظ خارجي- فهو لا يجعل من النص الديني مرجعه الوحيد، بدليل أن المواضيع الدينية لا تشكل سوى نسبة 17% من مجموع مواضيع الأصالة عبر أكثر من عشرية كاملة من الصدور.

وقد تعززت هته الحقيقة مع التأكد أنه لم تتجاوز نسبة رجال الدين ممن "احتكروا" الحق في إنتاج ونشر خطاب المؤسسة الدينية الرسمية نسبة 4% (3% للمجلس الإسلامي الأعلى و1% للأئمة والمرشدين) من مجموع المنتجين.

لم يكن ممكنا مساءلة هذا الخطاب وقراءة مقولاته، قراءة نقدية خارج الزمان والمكان وإلا حكمنا على "تموجاته" وتغيراته كنتاج الفعل الداخلي لأذهان الأفراد المستقل عن الظروف المادية للحياة الاجتماعية.

إن الارتباط القوي –مثلا- بين بعض المواضيع المشكلة لنواة خطاب الأصالة والفترتين الزمنيتين المختارتين (71-77) و(78-81)، يدل أن توزيع المواضيع لم يكن اعتباطيا/عشوائيا، حيث تهيمن بعض الاهتمامات في مرحلة دون أخرى، الأمر الذي يجعلنا نستنتج وجود منطق خارجي "يملي" على الخطاب مثل تلك الاهتمامات أو التموجات.

يفهم من ذلك أنه على أهميتها –في إعادة إنتاج الطبقات الإجتماعية أيضا- فإن الأجهزة الأيديولوجية كمنتجة لشتى أنواع الخطب فقد يملي عليها –حسب الظرف الزمني الخاص- دورها في الصراع الأيديولوجي والطبقي العام.

يظهر ذلك في خطاب الأصالة للفترة الأولى (71-77) حيث يعكف على تبرير وإضفاء المشروعية على الخيارات الاقتصادية-الاجتماعية الكبرى بالتركيز مثلا على الوحدة، ضرورة التركيب بين القديم والجديد...الخ إنه ترجمة لتلك الكتلة الاجتماعية المتضمنة تحالف البرجوازية الصغيرة والبرجوازية الخاصة مع بيروقراطية الحزب، التقنوقراط الطبقة العاملة والفلاحين.

لكن بمجرد ما عرفت هته الكتلة تحالفات جديدة (حوصرت فيها الطبقة العاملة والتقنوقراط) تعامل خطاب الأصالة مع الفترة الجديدة (78-81) بطريقة ملتوية تعمل تدريجيا على التملص من تبرير أو مساندة نفس الخيارات الكبرى.

يتم ذلك عبر الجزم بفشل كل البدائل التي لا تنبع من الأصول وتحت غطاء الاستمرارية والوفاء للمبادئ، فيتم تبرير ملامح النظام الجديد.

لقد بددت هته الحقيقة –تحكم الصراع الطبقي على كل المستويات في الأجهزة الأيديولوجية- الوهم الذي جعلنا نعتبر خطاب المؤسسة الدينية الرسمية "مجند" للعمل على إضفاء المشروعية على أهم الخيارات الاقتصادية-الاجتماعية للسلطان، مهما كانت طبيعتها ووجهتها في كل الفترات.

لم يكن من الصعب ملاحظة –ابتداء من 1977 إلى غاية سنة 1981- التحول الملحوظ في خطاب الأصالة من حيث ابتعاده شيئا فشيئا عن محاولة جعله "بوق" وترجمة حرفية للمقولات الأيديولوجية المهيمنة بل على العكس من ذلك، فقد تحول نفس الخطاب إلى أداة ضاغطة مشاكسة مترجمة لمقولات قريبة من تلك التي نجدها لدى الخطاب الإسلاماوي مثل : "أسلمة الدولة والمجتمع"، تطبيق الشريعة الإسلامية...الخ.

إنه إنطلاقا من حقيقة أن الخطاب الأيديولوجي يتكون ويتغير أو يتبدل في حقل الصراع وفقا لميزان القوى الراهن، فإنه يمكننا التأكيد على أن خطاب الأصالة أصبح في هته الفترة بالذات انعكاسا للشروخ العميقة التي ظهرت على التحالف الذي كان قائما –على أساس الدفاع عن تعريب سريع وشامل- بين جزء من التيار التقدمي (ذو التوجه الماركسي الخاص) والجناح المعتدل لما سمي بالجماعة الانتقالية groupe de transition ذات الثقافة المزدوجة والتوجه الانفتاحي على العالم الخارجي، والتي كانت المؤسسة الدينية الرسمية إحدى مجالات سيطرتها.

ينتمي خطاب الأصالة كجزء من الخطاب الأيديولوجيا العام للمؤسسة الدينية الرسمية، إلى نفس الأيديولوجيا المسيطرة بحيث يتم ملاحظة التطابق والالتحام أو التقاطع بينهما في الكثير من المواضع مثل : صورة أو ملامح المجتمع المثالي عبر محاولات التركيب بين الخيارات الثقافية والخيارات الاقتصادية حيث يوفر التصنيع القوة المادية الاقتصادية ويجسد الإسلام الروح والأصالة.

وفي كيفية تمفصل مختلف المقولات –المشتركة- المتمحورة أساسا حول الإسلام، اللغة العربية، التاريخ، الشخصية الوطنية...الخ.

يتصف خطاب الأصالة كجزء من الخطاب الأيديولوجي المهيمن :

- بالإنتقائية كأن يعتبر أنه يمكن الإستفادة من الجوانب التنظيمية والتقنية للإشتراكية ودحض جانبها العقائدي المادي.

أو كأن يعزز مطالب تحديث المجتمع (إنشاء بنية تحتية صناعية عصرنة الإنتاج...الخ) ويسكت عن مطالب الحداثة (وضعية المرأة، الحريات، الأقليات، وضعية الشباب...الخ).

- بالنزوع إلى نفي التناقضات الاجتماعية ومحاولة القفز فوقها كأن يمجد الوحدة، وينبذ كل عوامل الفرقة إلى درجة نفي وجود الطبقات الاجتماعية والمبدأ الماركسي للصراع الطبقي.

- بالتوفيقية كأن يقوم باستعارة مقولاته من مناهل أيديولوجية مختلفة، ويقوم بالتركيب بينها مثل المحاولات -التي اشتهرت بها الجزائر- لربط الممارسة الاشتراكية بالعقيدة والتراث الإسلاميين (الاشتراكية الإسلامية أو إشتراكية الإسلام).

- بالنزعة الماضوية حيث يحاول الخطاب الأيديولوجي إحياء أجزاء من التراث الماضي قصد حل بعض المشاكل بالعودة إلى الأصول مثل مقولة الوجهة الثالثة ودعوة خطاب الأصالة للعودة إلى الإسلام دون الإستعانة لا بالإشتراكية ولا بالرأسمالية.

- بالنزعة الأخلاقية والمثالية التي ترى أن خلاص المجتمع مرتبط قبل كل شيء بمدى الأهمية التي يليها للإصلاح الخلقي كأن يقيم خطاب الأصالة مثلا "المعادلات" التالية :

القضاء على الأنانية والفردانية = تعميم المنفعة العامة.

ترسيخ التضحية = البناء الوطني.

نبذ الفساد والجريمة = نجاة المجتمع.

إن المواصفات السالفة الذكر لخطاب المؤسسة الدينية الرسمية تجرنا إلى ربطها بملامح منتج/مرسل الخطاب وهو المرسل الجزائري باعتباره هيمن على المجلة بإصداراته المكثفة (أكثر من 70% من المقالات المنشورة طوال 11 سنة من الصدور).

يشمل هذا المرسل نخب ذوي مستوى جامعي عموما، مرتبطين بقطاع الدولة (التأطير والمراقبة) توحد بينهم الإجارة.

وقد احتكرت فئة الإطارات العليا للمؤسسة الدينية –على عكس ما توقعناه- الحق في الكتابة والنشر دون منازع، مما يؤكد الطابع الدولتي للمؤسسة الدينية الرسمية كجهاز أيديولوجي.

تصب هته النتائج في نفس اتجاه بعض الأبحاث حول الثقافة والأيديولوجيا (مصطفى الأشرف) التي تؤكد على ما يمكن تسميته الإحتكار الفعلي للبث والإرسال الأيديولوجي وعلى هيمنة البرجوازية الصغيرة عموما على هته الميادين، وفيما يخص هذا العمل بالذات هيمنة جزيء من البرجوازية الصغيرة المثقفة خصوصا.

قائمة المراجع:

أولا: المراجع باللغة العربية:

أ. كتب نظرية

1) العالم (محمد أمين)، **الوعي و الوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر**، الثقافة الجديدة، القاهرة، 1988، 319 ص.
2) العروي (عبد ا)، **مفهوم الإيديولوجيا**، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، 1984، 143ص.
3) بلحسن (عمار)، **في الأدب و الإيديولوجيا**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، 142 ص.
4) دياب (محمد حافظ)، **الخطاب و الإيديولوجيا**، موفم/صاد، الجزائر، 1991، 253 ص.

ب- كتب منهجية

1) الجر (خليل)، **المعجم العربي الحديث**، مكتبة لاروس، باريس، 1973، 1307ص.
2) الساعاتي (أمين)، **تبسيط كتابة البحث الاجتماعي**، المركز السعودي للدراسات الاستراتيجية،مصر، 294،1993ص.
3) بودون (ر)، بوريكو (ف)، **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، 651ص.
4) جلاطو (جيلالي)، **الإحصاء**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، 202ص.
5) حليمي (عبد القادر)، **مدخل إلى الإحصاء**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، 375ص.
6) زايد (مصطفى)**، الإحصاء و وصف البيانات**، دون ذكر دار و مكان النشر، الطبعة الثانية، 1988، 290ص.

7) طعيمة (رشدي)، **تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية**،دار الفكر العربي، القاهرة، 309ص.
8) غريب محمد (سيد أحمد) و آخرون، الإحصاء الاجتماعي مبادئ و تطبيقات دار المعرفة، مصر، 1995، 172ص.

جـ - كتب حول الفكر العربي - الإسلامي

1) أركون (محمد)، **الفكر الإسلامي**، لافوميك/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، 335ص.
2) الجابري (محمد عابد)، "إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر االعربي الحديث" عن **ندوة التراث و تحديات العصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984، 234ص.
3) القرضاوي (يوسف)، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، دون ذكر دار و مكان النشر، 1990، 212ص.
4) الكنز (على)، "الإسلام والهوية" **عن ندوة الدين في المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، 625ص.
5) أمين (سمير)، "الاجتهاد و الإبداع في الثقافة العربية" **عن الإسلام و السياسة**، موفم للنشر، الجزائر، 1995، 335ص.
6) سابق (السيد)**، فقه السنة**، دار الكتاب العربي، بيروت الجزء الثالث،1971، 520ص.
7) عمارة (محمد)، **العلمانية و نهضتنا الحديثة**، دار الشروق، القاهرة، 1986، 230ص.

د- كتب حول تاريخ و سوسيولوجية الجزائر

1) الأزرق (مغنية)، **نشوء الطبقات في الجزائر،** مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت،1980، 263ص.
2) الأشرف (مصطفى)، **الجزائر الأمة و المجتمع**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، 468ص.
3) المدني (أحمد توفيق)، **حياة كفاح**، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، الجزء الثاني، 1977، 351ص.
4) حماني (أحمد)، **فتاوي الشيخ حماني،** المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، الجزء الأول، 1993، 502ص.
5) خوجة (حمدان)، **المرآة: لمحة تاريخية و إحصائية على إيالة الجزائر،** ترجمة محمد بن عبد الكريم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1972، 312ص.
6) عبد الفضيل (محمود)، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي،** مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، 249ص.
7) فضلاء (محمد الحسن)، **من أعلام الإصلاح في الجزائر،** دار هومة للنشر، الجزائر، الجزء الثاني، 2000 ، 292ص.
8) نايت بلقاسم (مولود قاسم)، **أصالية أم إنفصالية،** المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991، ج1 (424ص). ج2 (415ص).

ن- المجلات

1) ابن عبد الرحمان، "الشيخ عبد اللطيف سلطاني"، **الإرشاد،**عدد04، 1990.

2) الثميني (محمد)، "الإسلام و مشاكل التخلف" **الأصالة**، عدد 91، 1981.

3) العمراوي (عبد الحي)، "الفكر الإسلامي و التيارات المعاصرة"، **الأصالة**، عدد 57، 1978.

4) الغزالي (محمد)، "ضوء على تفكيرنا الديني في مطلع القرن 15 الهجري"، **الأصالة**، عدد 86، 1980.

5) الميلي (محمد)، "معركة زاما"، **الأصالة**، عدد 7، 1971.

6) أمين (عثمان)، "فلسفة اللغة العربية"، **الأصالة**، عدد 57، 1978.

7) بوعزيز(يحي)، "واقع و مستقبل حركة التعريب"، **الأصالة**، عدد 18، 1973.

8) بومدين (هواري)، "ثورة متكاملة أصيلة"، **الأصالة** عدد 01، 1971.

9) تركي (رابح)، "البشير الإبراهيمي في المشرق العربي"، **الأصالة،** عدد 07، 1971.

10) _______، "علاقة العامية بالفصحى"، **الأصالة،** عدد 25، 1975.

11) سعيد (محمد)، "الشباب بين موقعه في الأمة و واقعه"**التذكير،**عدد 6، 1990.

12) شبوب (عثمان)، "من اللغة تبدأ ثورة التجديد"، **الأصالة**، عدد 18، 1973.

13) شيبان (عبد الرحمن)، "كلمة افتتاح" **الأصالة**، عدد 86، 1980.

14) صديقي (محمد نجاة ا)، "الجانب الاقتصادي في الإسلام"، **الأصالة،** عدد 44،1977.

15) طالبي (عمار)، "في مفهوم الثورة و النقد الثوري"، **الأصالة**، عدد 75، 1973.

16) عباسي (مدني)، "من أبعاد الذكرى 25 لثورة نوفمبر"، **الأصالة**، عدد 74، 1979.

17) قسوم (عبد الرزاق)، "نوفمبر و المجاهدون بالكلمة"، **الأصالة**، عدد 74، 1979.

18) مرتاض (عبد الملك)، "أصالة الشخصية الجزائرية"، **الأصالة**، عدد 18، 1973.

19) مرحوم (علي)، "من وثائق الثورة حول استشهاد الشيخ التبسي"، **الأصالة،** عدد 74،1979.

20) مصايف (محمد)، "التعريب و الشخصية الوطنية"، **الأصالة**، عدد 18، 1973.

21) معاضدي (خاشع)، "التخلف السياسي و أبعاده الحضارية"، **الأصالة،** عدد 25،1975.

22) نايت بلقاسم (مولود قاسم)، "اللغة و الشخصية في حياة الأمم"، **الأصالة**، عدد 18، 1973.

23) ______، "جهاد و مجاهدون، و لسانهم المجاهد"، **الأصالة**، عدد 57، 1978.

24) ______، "تصنيع أم تشنيع" **الأصالة**، عدد 38، 1976.

25) ______، "هذه المجلة"، **الأصالة**، عدد 01، 1971.

26) ______، "مأساة التعليم الأصلي" **الإرشاد**، عدد 09، 1992.

27) يوليوس جرمانوس (عبد الكريم)، "دور الإسلام في تاريخ الإنسانية"، **الأصالة**، عدد30 ،1976.

هـ - الرسائل الجامعية

شويتام (ارزقي)، **نهاية الحكم العثماني في الجزائر و عوامل انهياره (1800-1830)،** رسالة ماجستير في التاريخ، جامعة الإسكندرية، 1988.

و- الجرائد

1) الجريدة الرسمية، 20-09-1947، عدد 35.

2) الجريدة الرسمية، 17-09-1964، عدد 06.

3) الجريدة الرسمية، 27-08-1965، عدد 71.

4) الجريدة الرسمية، 28-05-1968، عدد 45.

5) الجريدة الرسمية، 6-12-1969، عدد 104.

6) الجريدة الرسمية، 9-02-1980، عدد 7.

7) الجريدة الرسمية، 26-02-1980، عدد 6.
8) الجريدة الرسمية، 12-04-1980، عدد 16.
9) الجريدة الرسمية، 6-08-1983، عدد 32.
10) الجريدة الرسمية، 6-08-1986، عدد 32.

ي - المواثيق

1) الميثاق الوطني، مصلحة الطباعة للمعهد التربوي الوطني، الجزائر، 1976.
2) الميثاق الوطني، المؤسسة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1988.

ثانيا: المراجع باللغة الفرنسية

Ouvrages Théoriques :

1) Althusser (L.) ; **Pour Marx**, Maspéro, Paris, 1965, 258p.

2) Ansart (P.) ; **Idéologie, conflits et pouvoirs**, PUF, Paris, 1977, 275p.

3) Etzioni (A.) ; **les organisations modernes**, duclot, Bruxelles, 1971, 221p.

4) Jakubowski (F.) ; **les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire**, EDI, Paris, 1976, 227.

5) Poulantzas (N.) ; **Pouvoir politique et classes sociales**, Maspéro, Paris, 1971, 392p.

6) ———————— ; **Les classes sociales dans le capitalisme d'aujourd'hui**, seuil, Paris, 1974, 365p.

7) Vincent (J-M.) ; "Les cheminements de l'idéologie" in **Analyse de l'idéologie**, centre d'étude de la pensée politique, éditions Galilée, paris, tome I,1980, 273p.

Ouvrages Méthodologiques :

1) Bardin (L.) ; **L'analyse de contenu**, PUF, Paris, 1977, 2ème édition, 233p.

2) Blanchet (R.) ; **Analyse de contenu et contenu d'analyse**, Dunod, Paris, 1991, 159p.

3) Gautier (B.) ; **La recherche sociale**, Presse de l'université du Québec, 1997, 514p.

4) Ghiglione (R.), Matalon (B.) ; **Les enquêtes sociologiques**, Armand Colin, paris, 1978, 304p.

5) Grawitz (M.) ; **Méthodes des Sciences Sociales**, Dalloz, Paris, 1990, 8ème édition, 1140p.

6) Gresle (F.),Perrin (M.),Tripier (P.) ; **Dictionnaire des sciences humaines**, Nathan, Paris, 1990, 430p.

7) Mainguenaud (D.) ; **L'analyse du discours**, Hachette, Paris, 1976, 192p.

8) Mucchielli (R.) ; **Analyse de contenu des documents et des communications**, les éditions ESF, Paris, 1988, 189p.

9) Quivy (R.), Vancamp (L.V) ; **Manuel de recherche en sciences sociales**, Dunod, Paris, 1988, 271p.

Ouvrages sur la pensée arabo-musulmane :

1) Arkoun (M.) ; "Religion et société d'après l'exemple de l'islam" in **pour une critique de la raison islamique,** Maisonneuve et la Rose, Paris, 1984, 378p.

——————; "Islam et développement au Maghreb" in **pour une critique de la raison islamique**, Maison neuve et la rose, Paris, 1984, 378p.

——————; "La pensée arabe en occident musulman" in **pour une critique de la raison islamique,** maison neuve et la rose, Paris, 1984, 378p.

2) Arkoun (M.), Gardet (L.) ; **L'islam hier demain**, Buchet chastel, Paris, 1978, 258p.

3) Laroui (A.) ; **L'idéologie arable contemporaine**, Maspero, Paris, 1970, 224p.

4) ——————; **Islam et modernité**, les éditions la découverte, Paris, 1987, 238p.

5) Megherbi (A.) ; **Le monde musulman de la naissance à la renaissance**, les éditions du parti, Alger, 1977, 277p.

Ouvrages d'histoire et de sociologie (l'Algérie et le Maghreb)

1) Addi (L.) ; **L'impasse du populisme**, ENAL, Alger, 1990, 242p.

2) Bennoune (M.) ; **El Akbia, un siècle d'histoire Algérienne (1857-1975)**, OPU, Alger, 1986, 412p.

3) Berque (A.) ; **Les capteurs du divin**, Sans maisond'édition, Alger, 1951, 13p.

4) Berque (J.) ; **L'Histoire du Maghreb**, Gallimard, Paris, 1978, 546p.

5) Bontems (C.) ; **Manuel des institutions Algériennes**, cujas, Paris, tome I, 1976, 546p.

6) Bouabba (Y.) ; **Les Turcs au Maghreb central du 16ème– 19ème siècle**, SNED, Alger, 1972, 271p.

7) Boukhobza (M.) ; **Ruptures et transformations sociales en Algérie,** OPU, Alger, tome II , 1989, 687p.

8) Bouzida (A.) ; **Le projet social Algérien**, OPU, Alger, 1991, 400p.

9) Camau (M.) ; **la notion de démocratie dans la pensée des dirigeants Maghrébins**, CNRS, Paris, 1971, 502p.

10) Carret (j.) ; **Le problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie, imprimerie officielle**, Alger, 1959, 30p.

11) ——— ; Le maraboutisme et les confréries religieuses musulmanes en Algérie, imprimerie officielle, 1959, 20p.

12) Chevalier (C.) ; **Les trente premières années de l'etat d'Alger (1510-1540)**, OPU, Alger,1986, 103p.

13) Chikhi (S.) ; "L'ouvrier, la vie et le prince" in **Algérie et la modernité**, CODESRIA, Sénégal, 1989, 293p.

14) Colonna (F.) ; **Les spécialistes de la médiation**, CRIDSSH, université d'Oran, 1983, 65p.

15) ——— ; " Paysans et encadreurs " in **système urbain et développement au Maghreb**, OPU, Alger, 1983, 349p.

16) Deheuwels (L-W.) ; **Islam et pensée contemporaine en Algérie**, éditions du CNRS, Paris, 1991, 278p.

17) Dejeux (J.) ; **La culture Algérienne dans les textes**, OPU, Publisud, 2ème édition, 1982, 161p.

18) Dersa ; **L'Algérie en débat**, CEDETIM / MASPERO, Paris, 1981, 286p.

19) De Turin (Y.) ; **Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale**, Maspero, Paris 1971, 429p.

20) El Kenz (A.) ; "La société algérienne aujourd'hui" in **l'Algérie et la modernité**, CODESRIA, Sénégal, 1989, 213p.

21) Etienne (B.) ; **Algérie culture et révolution**, éditions du seuil, Paris, 1977, 322p.

22) Hermassi (E.) ; **Etat et société au Maghreb**, Anthropos, Paris, 1975, 268p.

23) Julien (CH-A.) ; **Histoire de l'Algérie contemporaine : La conquêteet les débuts de la colonisation (1827-1871)**, PUF, Paris, 1964, 692p.

24) Kaddache (M.) ; **Histoire du nationalisme Algérien (1919-1951)**, SNED, Alger, tome I, 1981, 520p.

25) Labidi (D.) ; **Science et pouvoir en Algérie**, OPU, Alger, tome II, 1993, 459p.

26) Laroui (A.) ; **L'histoire du Maghreb**, Maspero, Paris, 1970, 390p.

27) Megherbi (A.) ; **Les Algériens au miroir du cinéma colonial**, SNED, Alger,1982, 286.

28) ——— ; **Culture et personnalité Algérienne de Massinissa à nos jours**, ENAL, OPU, Alger, 1986, 158p.

29) ——— ; **La paysannerie Algérienne face à la colonisation**, ENAP, Alger, 1973, 112p.

30) ——— ; **Le Miroir aux alouettes**, ENAL/OPU/GAM, Alger, Bruxelles, 1985, 205p.

31) Mered (A.) ; **Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940**, Mouton et Co Paris, 1967, 433p.

32) Nadir (A.) ; "Le Maraboutisme Superstition Ou Révolution" in **méthode d'approche du monde rural**, OPU, Alger, 1984, 303p.

33) Nouschi (A.) Lacoste (Y.), Prenant ; **L'Algérie passé et présent**, éditions sociales, Paris, 1960, 463p.

34) Penef (J.) ; "Ethique puritaine et libre entreprise" in **Méthode d'approche du monde rural**, OPU, Alger, 1984, 303p.

35) Rouadjia (A.) ; **Les frères et la mosquée**, édition Bouchène, Alger, 1991, 309p.

36) Sanson (H.) ; « statut de l'islam en Algerie », in **Le Maghreb musulman en 79**, éditions du CRESM/CNRS, Paris, 1981, 412p.

37) Sauriau (CH.) ; "Données comparatives sur les institutions islamiques actuelles du Maghreb" in **le Maghreb musulman en 79**, édition CRESM/CNRS, 1981, 412p.

38) Vatin (J.C) ; "Puissance d'état et résistances islamiques en Algérie 19ème- 20ème siècle" in **Islam et politique au Maghreb**, CRESM /CNRS, 1981, 313p.

39) Vatin (J-C.), Leca (J.) ; **L'Algérie politique**, presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris,1975, 489p.

40) Vatin (J-C.), Leca (J.) ; "Le système politique algérien" in **développements politiques au Maghreb**, CNRS, Paris, 1979, 280p.

Articles de revues :

1) Althusser (L.) ; "idéologies et appareils idéologiques d'état" in **la Pensée**, n° 151, 1970.

2) Bourdieu (P.) ; "Le marché des biens symboliques" in **L'année sociologique**, vol 22,1971.

3) —————— ; « Genése et structure du champ religieux », in **Revue Française de sociologie** , vol 22, 1971.

4) Boyer (P.) ; "La politique religieuse des Turcs", in revue de l'occident musulman et de la méditerranée, n° 1, 1966.

5) Deparfentief (B.) ; "Du droit du Souverain musulman de disposer de biens appartenant au trésor", in revue de l'occident musulman et de la méditerranée, n° 1, 1966.

6) Ghozali (N-E) ; « Réflexions sur le processus de légitimation du pouvoir en Algérie », in **Revue Algerienne des sciences juridiques économiques et politiques**, n°1,1990.

7) Poulantzas (N.) ; " Les classes sociales" in **l'homme et la société,** n°24/25, 1972.

8) Stambouli (NA.) ; "Université Emir Abdelkader culte et culture" in **Parcours Maghrébin,** n° 1, sans année.

9) Sanson (H.) ; « La laïcité dans l'Algérie d'aujourd'hui » in **Revue de l'occident musulman et de la méditerranée**, n°29, 1980.

10) ——————; « Habous et ministère des habous en Afrique du nord depuis lesindépendances », in **Maghreb-Machrek**, n°48, 1971.

11) Tozy (M.) ; « Islam et état au Maghreb », in **Maghreb-Machrek**, n°12, 1989.

12) Yacono (X.) ; "La régence d'Alger en 1830" in **Revue de l'occident musulman et de la méditerranée**, n° 1, 1966.

Annuaires :

1) Adam (A.) ; "Chronique sociale et culturelle" in **Annuaire de l'Afrique du nord**, CNRS, paris, 1970.

2) Rouzeik (F.) ; "Algérie chroniques intérieures" in **Annuaire de l'Afrique du nord**, édition CRESM/CNRS, 1986.

3) De Turin (Y.) ; "L'authenticité et l'ouverture au ministère des affaires religieuses" in **annuaire de l'Afrique du nord**, les éditions du CNRS, Paris, 1973.

Thèse :

Liabes (D.) ; **Entreprises entrepreneurs et bourgeoisie d'industrie en Algérie**, thèse de doctorat d'état, université Paris VII, 1988, tome II.

Journaux :

1) Akab (F.) ; "les prochaines élections seront déterminantes", Algérie Actualités, n°1264, 1990.

2) Bouderssa (M.) ; "la faillite de la classe politique Algérienne" L'hebdo libéré, n° 154, 1994.

3) Medkour (M.) ; "L'état musulman chasse la fitna des mosquées" Alger Républicain, n° 625, 1992.

4) Mouffok (GH.) ; "Ziarra à la présidence" Algérie Actualités, n° 1280, 1990.

5) Tlemsani (S.) ; "Fitna dans les mosquées", El Watan, n°557, 1992.

ملاحق الفصل السابع :
حساب معامل كرامير للجدول الأول:

$$ق = \sqrt{\frac{كا^2}{ن\,(ζ-1)}} \qquad كا^2 = \frac{مجـ\,(ش-ت)^2}{ت}$$

ش: التكرارات المشاهدة

ت: التكرارات المتوقعة

$$\frac{\text{تكرار الصف X تكرار العمود}}{ن}$$

ع: عدد الصفوف

ن: العينة المراد اختبارها

حساب ت:

$$\frac{\text{تكرار الصف X تكرار العمود}}{ن}$$

$$\frac{74 \times 20}{114} = 12{,}98 \qquad \frac{40 \times 20}{114} = 7{,}02$$

$$\frac{74 \times 46}{114} = 29{,}86 \qquad \frac{40 \times 46}{114} = 16{,}14$$

$$\frac{74 \times 10}{114} = 6{,}49 \qquad \frac{40 \times 10}{114} = 3{,}51$$

$$\frac{74 \times 23}{114} = 14{,}93 \qquad \frac{40 \times 23}{114} = 8{,}07$$

$$\frac{74 \times 15}{114} = 9{,}74 \qquad \frac{40 \times 15}{114} = 5{,}26$$

حساب كا² :

$$\text{كا}^2 = \left(\frac{(9.74-15)^2}{9.74} + \frac{(14.93-23)^2}{14.93} + \frac{(6.49-8)^2}{6.49} + \frac{(29.86-16)^2}{29.86} + \frac{(12.89-12)^2}{12.89} + \frac{(5.26-0)^2}{5.26} + \frac{(8.07-0)^2}{8.07} + \frac{(3.51-2)^2}{3.51} + \frac{(16.14-30)^2}{16.14} + \frac{(7.02-8)^2}{7.02} + \right)$$

كا² = 40

و منه

$$\text{ق} = \sqrt{\frac{40}{114\,(2-1)}} = 0,59$$

حساب معامل كرامير للجدول الثاني :

$$\text{ق} = \sqrt{\frac{\text{كا}^2}{\text{ن}\,(\text{ع}-1)}}$$

$$\text{كا}^2 = \frac{\text{مجـ}\,(\text{ش} - \text{ت})^2}{\text{ت}}$$

ش: التكرارات المشاهدة

ت: التكرارات المتوقعة

$$\frac{\text{تكرار الصف} \times \text{تكرار العمود}}{\text{ن}}$$

ع: عدد الصفوف

ن: العينة المراد اختبارها

حساب ت:

$$\frac{\text{تكرار الصف X تكرار العمود}}{\text{ن}}$$

$10,67 = \frac{48 \times 18}{81}$ $7,33 = \frac{33 \times 18}{81}$

$5,33 = \frac{48 \times 9}{81}$ $3,67 = \frac{33 \times 9}{81}$

$23,11 = \frac{48 \times 39}{81}$ $15,89 = \frac{33 \times 39}{81}$

$8,89 = \frac{48 \times 15}{81}$ $6,11 = \frac{33 \times 15}{81}$

$$\text{كا}^2 = \left(\frac{(10.67-13)^2}{10.67} + \frac{(5.35-5)^2}{5.35} + \frac{(23.11-22)^2}{23.11} + \frac{(8.89-8)^2}{8.89} + \frac{(7.33-5)^2}{7.33} + \frac{(3.67-4)^2}{3.67} + \frac{(15.89-17)^2}{15.89} + \frac{(6.11-7)^2}{6.11} \right)$$

$\text{كا}^2 = 1,65$

$$\text{و منه ق} = \sqrt{\frac{1,65}{81\ (2-1)}} = 0,14$$

حساب معامل كرامير للجدول الثالث:

حساب ت

$$\frac{\text{تكرار الصف} \times \text{تكرار العمود}}{\text{ن}}$$

$$41{,}35 = \frac{56 \times 48}{56} \qquad 6{,}65 = \frac{09 \times 48}{65}$$

$$01{,}72 = \frac{56 \times 02}{65} \qquad 0{,}28 = \frac{09 \times 02}{65}$$

$$12{,}92 = \frac{56 \times 15}{65} \qquad 2{,}08 = \frac{09 \times 15}{65}$$

حساب كا^2 :

$$\text{كا}^2 = \left(\frac{(41{,}35-44)^2}{41{,}35} + \frac{(1{,}72-02)^2}{1{,}72} + \frac{(12{,}92-10)^2}{12{,}92} + \frac{(6{,}65-4)^2}{6{,}65} + \frac{(0{,}28-0)^2}{0{,}28} + \frac{(2{,}08-5)^2}{2{,}08} \right)$$

$$\text{كا}^2 = 6{,}31$$

$$\text{و منه ق} = \sqrt{\frac{\text{كا}^2}{\text{ن}\,(\text{ح}-1)}} = \sqrt{\frac{6{,}31}{65\,(2-1)}} = 0{,}31$$

حساب معامل كرامير للجدول الرابع:

حساب ت:

$$\frac{\text{تكرار الصف X تكرار العمود}}{\text{ن}}$$

$\frac{15 \times 13}{27} = 7,22$ $\frac{12 \times 13}{27} = 5,78$

$\frac{15 \times 06}{27} = 3,33$ $\frac{12 \times 06}{27} = 3,55$

$\frac{15 \times 08}{27} = 4,44$ $\frac{12 \times 08}{27} = 2,67$

$$\text{كا}^2 = \left(\frac{(7,22-6)^2}{7,22} + \frac{(3,33-5)^2}{3,33} + \frac{(4,44-04)^2}{4,44} + \frac{(5,78-7)^2}{5,78} + \frac{(2,67-01)^2}{2,67} + \frac{(3,55-4)^2}{3,55} \right)$$

$\text{كا}^2 = 2,45$

و منه ق = $\sqrt{\frac{\text{كا}^2}{\text{ن}\,(\text{ل}-1)}} = \sqrt{\frac{2,45}{27\,(2-1)}} = 0,30$

حساب معامل كرامير للجدول الخامس:

حساب ت:

$$\frac{\text{تكرار الصف} \times \text{تكرار العمود}}{\text{ن}}$$

$$\frac{10 \times 10}{21} = 4,76 \qquad \frac{11 \times 10}{21} = 5,24$$

$$\frac{01 \times 10}{21} = 0,48 \qquad \frac{11 \times 01}{21} = 0,52$$

$$\frac{10 \times 10}{21} = 4,76 \qquad \frac{11 \times 10}{21} = 5,24$$

$$\text{كا}^2 = \left(\frac{(4,76-5)^2}{4,76} + \frac{(0,48-1)^2}{0,48} + \frac{(4,76-04)^2}{4,76} + \frac{(5,24-5)^2}{5,24} + \frac{(0,52-0)^2}{0,52} + \frac{(5,24-6)^2}{5,24} \right)$$

$$\text{كا}^2 = 1,33$$

$$\text{و منه ق} = \sqrt{\frac{\text{كا}^2}{\text{ن}(\zeta-1)}} = \sqrt{\frac{1,33}{21(2-1)}} = 0,25$$

حساب معامل كرامير للجدول السادس:

حساب ت:

$$\frac{\text{تكرار الصف X تكرار العود}}{\text{ن}}$$

$\frac{05 \text{ X } 26}{33} = 3,94$ $\qquad$ $\frac{05 \text{ X } 7}{33} = 1,06$

$\frac{05 \text{ X } 26}{33} = 3,94$ $\qquad$ $\frac{05 \text{ X } 7}{33} = 1,06$

$\frac{10 \text{ X } 26}{33} = 7,88$ $\qquad$ $\frac{10 \text{ X } 7}{33} = 2,12$

حس $\frac{02 \text{ X } 26}{33} = 1,57$ $\qquad$ $\frac{02 \text{ X } 7}{33} = 0,42$

$\frac{08 \text{ X } 26}{33} = 6,30$ $\qquad$ $\frac{08 \text{ X } 7}{33} = 1,69$

$\frac{03 \text{ X } 26}{33} = 2,36$ $\qquad$ $\frac{03 \text{ X } 7}{33} = 0,64$

$$\text{كا}^2 = \left(\frac{(3,94-3)^2}{3,94} + \frac{(3,94-3)^2}{3,94} + \frac{(7,88-7)^2}{7,88} + \frac{(1,57-2)^2}{1,57} + \frac{(1,06-2)^2}{1,06} + \frac{(1,06-2)^2}{1,06} + \frac{(2,12-3)^2}{2,12} + \frac{(0,42-0)^2}{0,42} + \frac{(1,69-0)^2}{1,69} + \frac{(0,64-0)^2}{0,64} \right)$$

$\text{كا}^2 = 6,06$

و منه ق = $\sqrt{\frac{كا^2}{ن(ل-1)}} = \sqrt{\frac{6,06}{33(2-1)}} = 0,43$

<u>حساب معامل كرامير للجدول السابع:</u>

<u>حساب ت:</u>

$$\frac{\text{تكرار الصف X تكرار العمود}}{ن}$$

$\frac{5 \times 02}{08} = 1,25$ $\frac{3 \times 2}{08} = 0,75$

$\frac{5 \times 01}{08} = 0,62$ $\frac{3 \times 1}{08} = 0,37$

$\frac{50 \times 01}{08} = 0,62$ $\frac{3 \times 1}{08} = 0,37$

$\frac{5 \times 4}{08} = 2,5$ $\frac{3 \times 4}{08} = 1,5$

<u>حساب كا^2</u>

$$كا^2 = \left(\frac{(2-1,25)^2}{1,25} + \frac{(1-0,62)^2}{0,62} + \frac{(1-2,5)^2}{2,5} + \frac{(0-0,75)^2}{0,75} + \frac{(0-0,37)^2}{0,37} + \frac{(0-0,37)^2}{0,37} + \frac{(3-1,5)^2}{1,5} \right)$$

كا^2 = 4,8

و منه ق = $\sqrt{\frac{كا^2}{ن(ل-1)}} = \sqrt{\frac{4,8}{8(2-1)}} = 0,77$